



الألهيات والسبعيات والتذليل

من

كتاب المواقف  
للقاضي عضد الدين الأيجي

مع شرح العلامة علي بن محمد الجرجاني

الشهير بالسيد

الشريف

3540  
5/18



الموقف الخامس في الالهيات التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم وفيه  
سبعة مراد لا خمسة كما وقع في بعض النسخ المرصد الاول في الذات  
وفيه مقاصد ثلاثة المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة  
المسلك الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد  
يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء  
على ان علة الحاجة عندهم اما للحدوث او الامكان مع الحدوث شرطا او  
شرطا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر قيل هذا طريق  
للخليل عم حيث قال لا احب الآفلين وهو ان العالم للجوهرى اى المتحيز  
بالذات حادث كما مر وكل حادث فله محدث كما يشهد به بديهته  
العقل فان من راي بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانينا وذهب اكثر  
مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان  
افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا للجواهر المحدثثة لان  
علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحوادث قد اتصف بالوجود بعد  
العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج في ترجيح وجوده  
على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة والثاني الاستدلال بامكانها  
وهو ان العالم الجوهري ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان  
جسما وكثيرا ان كان جسما او جوهر فردا والواجب لا تركيب فيه ولا  
كثرة بل هو واحد حقيقى وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال  
بحدوث الاعراض اما في الانفس مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علة  
ثم مضغة ثم لحما ودما ان لا بد لهذه الاحوال الطارئة على النطفة من



مؤثر صانع حكيم لأن حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا  
 صيرورتها من مؤثر لا شعور له لانها افعال عاجز العقلاء عن ادراك الحكم  
 للموجبة ~~فيها~~ <sup>لها</sup> اما في الافاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر  
 والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد  
 ومشروح في التفاسير الرابع الاستدلال بإمكان الاعراض مقيسة الى محالها  
 كما استدلل به موسى عم حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه  
 ثم هدى اى اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة  
 والمنفعة المنوطة به وهو ان الاجسام متماثلة متفقة للقيقة لتركيبها من  
 الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له من  
 الصفات جازم فلا بد في التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه  
 الاربعة نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المط وان كان ممكنا  
 فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التمس واما الانتهاء الى مؤثر  
 واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل كما مر في مرصد العلة والمعلول  
 من الامور العامة فتعين الثاني وهو المط ولا يذهب عليك ان ما ذكره  
 نطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور  
 ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا  
 ان الاجسام محدثة لما مر وكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون  
 حادثا والا احتاج الى مؤثر اخر فيلزم الدور او التمس او الانتهاء الى قديم  
 والاولان باطلان والثالث هو المط المسلك الثاني للحكماء وهو ان في الواقع  
 موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة  
 يشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا فذاك هو المط وان كان  
 ممكنا احتاج الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او  
 التمس وفي هذا المسلك طرح لمونيات كثيرة كانت في المسلك الاول هي بيان  
 حدوث العالم او امكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والجواب عنها فانها  
 سقطت بهذا كما يرى المسلك الثالث لبعض المتأخرين يعنى صاحب



التلوينات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى  
الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع  
الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لا احتياجه  
الى اجزائه التي هي غيره فله علة موجودة ترجح وجوده على عدمه لما  
عرفت من ان الامكان محوج وفي لا تكون نفس ذلك المجموع ان العلة  
متقدمة على المعلول وبمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه  
لانه عينه ولا تكون ايضا جرة اى بعض اجزائه ان علة الكل علة لكل  
جزئه وذلك لان كل جزء منه محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة  
لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا تكون تلك  
الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وح فيلزم ان يكون الجزء الذى هو  
علة المجموع علة لنفسه ولعلله ايضا واذا لم يكن علة المجموع نفسه  
ولا امرا داخلا فيه فاذن هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات  
واجب لذاته وهو المظ ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات  
ابتداء فينتهى به السلسلة واعترض عليه بوجوه الاول المجموع يشعر  
بالتناهى لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك  
انما يتصور فى المتناهى وتناهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب  
فاثباته به اى اثبات الواجب بما يدل على تناهى الممكنات مصادرة على  
المظ والجواب ان المراد به اى بالمجموع وما يرادفه فى هذا المقام هو  
الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور فى غير  
المتناهى الى كفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحاده انما  
المتنع ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه المجموع  
بهذا الاعتبار الثانى ان اردت بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة  
فعلته ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية بان يكون كل واحد منها علة  
لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهى الى حد يقف عنده وان اردت  
به الكل المجموعى فلا نمر انه موحود ان ليس ثمة هيئة اجتماعية



ألا بحسب الاعتبار وما جزءه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا والجواب  
 أنا نريد بالمجموع الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة  
 الاجتماعية ان الكل ههنا عين الآحاد كما في مجموع العشرة ولا شك ان  
 الكل بهذا المعنى موجود ههنا الثالث ان اردت بالعلّة العلّة التامة فلم لا  
 يجوز ان تكون نفسه قولك العلّة متقدمة فلنا لا نمر ذلك في العلّة  
 التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه ويكون كل واحد من  
 تلك الامور متقدما على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل  
 كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما  
 بل هو نفس الماهية وان اردت بها اى بالعلّة الفاعل وحده فلم لا يجوز  
 ان يكون جزءه قولك لانه علّة لكل جزء فيكون علّة لنفسه ولعلّله قلنا

ذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علّة او بعلة اخرى  
 والجواب ان المراد بالعلّة هو الفاعل المستقلّ بالفاعلية وهو في مجموع كل  
 جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا لكل من الاجزاء على معنى انه  
 لا يستند شيء منها بالمفعولية الا اليه او الى ما صدر عنه والا وقع بعض  
 اجزائه بفاعل اخر لم يصدر عنه فاذا قطع النظر عنه اى عن الآخر لم  
 يحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا  
 مستقلا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا الذي ذكرتموه  
 منفوض بالمركب من اواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو  
 مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله  
 ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال

فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم في مركب في اجزائه ترتب زمانى كالسرور  
 مثلا اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة  
 ان عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجد العلّة المستقلة لكل لزم  
 الامر الثانى وان لم توجد لزم الامر الاول وكلاهما محال قلت الجواب عن



الاول وهو النقض انا فيدناه اى الكل بما كل جزء منه ممكن كما مر آنفا  
 فاندفع النقض فان قيل فحسن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه  
 ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان  
 قلنا هذا المانع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل  
 يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده بأسرها ممكنة وعن  
 الثانى وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى  
 الذى صورناه لا يمتنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية  
المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير اعنى العلة التامة على انا نقول  
 كيف ينتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان تكون  
علة لكل جزء منه ان علة اى علة للجزء لا تكون خارجة عن علة الكل  
 وبذلك الذى ذكرنا من المراد يتم مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب  
 من الممكنات كلها لا يجوز ان تكون جزءا ان يلزم ج ان لا تكون علة  
 ذلك الجزء خارجة عنه فهى اما نفسه وهو مح او ما هو داخل فيه  
 فننفل الكلام اليه حتى ينتهى الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير  
 التسلسل نقول كل جزء فرض علة فى تلك السلسلة فان علة اولى منه بان  
 تكون علة لها فيلزم ترجح المرجوح هـ ولك ان تتمسك فى ابطال  
علية الجزء بهذا ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين ان قد يكون  
 علة كل من الاجزاء جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل  
 فعند وجود الجزء المتقدم توجد علة التامة وعند وجود الجزء المتأخر  
 توجد علة التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة لكل ولا  
 محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل  
 واحد من اجزائه لزم ما ذكرتم ، المسلك الرابع وهو مما وقفنا لاستخراجه  
 ان الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة اى لو لم يوجد الواجب لاحتصرت  
 الموجودات فى الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اى المجموع  
 بحيث لا يشد عنه نية من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا



مرتباً من ممكنات مستقلاً في الوجود بان لا يستند وجود شيء من أجزائه  
إلا إليه أو إلى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجود لكل واحد منها إما  
ابتداءً أو بواسطة هي منه أيضاً يكون ارتفاع الكل مرةً أي بالكلية وذلك  
بان لا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلاً ممتنعاً بالنظر إلى وجوده  
أي وجود ذلك الموجود المستقل أن ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا  
يكون موجباً للوجود لما عرفت من أن الممكن ما لم يجب وجوده من  
علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عده من أجلها بحيث لا يتطرق  
إليه العدم أصلاً بوجه من الوجوه ولا شك أن عدم المجموع يكون على  
انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا  
فالموجود المستقل للكل يجب أن يكون بحيث يمتنع بسببه جميع  
هذه العدميات المنسوبة إلى أجزائه والشيء الذي إذا فرض عدم جميع  
الأجزاء أي عدم أي واحد منها كان ذلك العدم ممتنعاً نظراً إلى وجوده  
يكون خارجاً عن المجموع لا نفسه ولا داخلاً فيه لأن عدم شيء منهما  
ليس ممتنعاً نظراً إلى ذاته وإلا كان واجباً لذاته فيكون ذلك الخارج من  
جميع الممكنات واجباً وجوده في حد ذاته أن لا موجود في الخارج سوى  
الممكن والواجب وهو المط فإن قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار  
الموجودات في الممكن يكون خلفاً لازماً على تقدس نقيض المط لا مطلوباً  
كأنه قيل أن لم يكن الواجب موجوداً لزم انحصار الموجودات في الممكنات  
وبلزم من وجود هذا الانحصار عده فيكون محالاً فيبطل نقيض المط  
فتظهر حقيقته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب  
ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج  
إلى إبطال الدور والنس ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس  
إلى علته كما أن المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقبوساً إليها  
المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد  
واجب لغيره أي ممكن وح فيلزم أن لا يوجد موجود أصلاً ضرورة انحصار



الموجود في الواجب والممكن أما الأول وهو أنه إذا لم يوجد واجب لذاته لم يوجد ممكن فلان الواجب إذا لم يوجد كانت الموجودات بأسرها ممكنة ولا شك أن ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط مرة أى بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعاً بالذات وهو ظاهر لأنه وأحاده برمتها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من أن الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرّة لا بد أن يكون موجوداً خارجاً عنه واجباً لذاته والمفروض عدمه وأما الثاني وهو أنه إذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود أصلاً فلان ما لم يجب أما بالذات وأما بالغير لا يوجد كما تقدم من أن الموجود أما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتي وأما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتس وقربه منه مكشوف لا سترة به ، المسلك السادس ما أشار إليه بعض الفضلاء وتحريره أن الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في إيجابه لغيره لأن مرتبة الإيجاب بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم أن لا يوجد شيء أصلاً لأن الممكن وإن كان متعدد لا يستقل بوجود ولا إيجاب أن لا وجود ولا إيجاب فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك وأظهرها ، وقد ذكر ههنا أى في مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة أوردها الإمام الرازي في كتبه وأجاب عنها لكن حاصلها عايد إلى أمر واحد وهو

أن يؤخذ ههنا وفي كل مسألة تراد مذعبان متقابلان فيرد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر ليلزم نفى القدر المشترك وحلها أجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين أو في دليلهما أن أمكن ولا استبعاد في إمكان القدح في دليلهما معا إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لأن الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ولنذكر منها أى من تلك الشبه مع أجوبتها عدة



ليطلع بها على احوال نظايرها الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده  
 اما نفس ماهيته او زائدا عليها ان لا مجال لكونه جزءا منها والاو بطل  
 لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشترك والثاني ايضا بطل والا  
 لكان وجوده معلول ماهيته لامتناع كونه معلول غيرها فتقدم ماهيته  
 عليه اى على وجوده بالوجود وهو مح كمأ سلف والجواب وجوده نفسه  
 ويمنع الاشتراك في الوجود الذى هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى  
 الكون في الاعيان اعنى مفهوم الوجود العارض للموجودات الخاصة  
 واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص او  
 وجوده غيره اى زائد عليه ومعلول لماهيته وتقدم الماهية عليه ليس  
 بالوجود كما تقدم ، الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان  
 اما مختارا او موجبا والاو بطل لان العالم قديم بدليله والقدير لا  
 يستند الى المختار والثاني بطل والا لزم قدم الحوادث اليومية او التسلسل  
 وكلاهما مح فالجواب لا نم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلايله ، الثالثة  
 منها لو كان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات او لا والاو بطل  
 والا لزم التغيير فيه اى في ذات الواجب تع لتغيير المعلوم الجزئى من حال  
 الى حال فان زهدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لا بد  
 فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه فلا يكون الواجب على  
 هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محل الحوادث حادث والثاني بطل لانا  
 نعلم بالبداهة ان هذه الافعال المتقنة المشاهدة في الجزئيات لا تستند  
 الى عدم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغيير اللازم في العلم  
 انما هو في الاضافات لا في الذات اى لا في صفاته الحقيقية فان علمه تع صفة  
 حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك  
 الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واصفاته اليها فيكون تغييرا في امور اعتبارية  
 لا في صفات حقيقية وانه جابر في الواجب كما سياتى ، ولنقتصر على هذا  
 الفدر فان هذا منشاء الشبهات التى طول بها الكتب وعد ذلك التطويل

تَجَرَّأَ فِي الْعُلُومِ وَتَوَسَّعَ فِي التَّحْقِيقِ وَالتَّدْقِيقِ وَعَلَيْكَ بَعْدَ الْإِهْتِدَاءِ إِلَيْهِ  
بِمَا نَبِهْنَاكَ بِهِ مِنَ الصَّابِطَةِ وَالْأَمْثَلَةِ أَنْ تُوقِّرَ أَمْثَالَهُ الْإِبَاعِرَ جَمْعَ بَعِيرٍ  
خَاتِمَةً لِلْمَقْصِدِ الْأَوَّلِ لَمَّا ثَبِتَ أَنَّ الصَّانِعَ تَعَالَى وَاجِبٌ وَجُودُهُ وَمَمْتَنَعٌ  
عَدَمُهُ فَقَدْ ثَبِتَ أَنَّهُ أَزَلِي أَبَدِي وَلَا حَاجَةَ إِلَى جَعْلِهِ مَسْئَلَةً بِرَأْسِهَا قَالَ  
الْإِمَامُ الرَّازِي فِي الْأَرْبَعِينَ كَلَامًا مُحْصَلُهُ أَنَّهُ لَمَّا ثَبِتَ انْتِهَاءُ الْمَوْجُودَاتِ إِلَى  
وَاجِبِ الْوُجُودِ لِدَاثَتِهِ وَأَنَّ الْعَدَمَ عَلَى الْوَاجِبِ مَمْتَنَعٌ لَزِمَ كَوْنُهُ تَعَزُّلًا  
أَبَدِيًا فَلَا حَاجَةَ إِلَى جَعْلِهِ مَسْئَلَةً عَلَى حِدَةٍ لَكِنِ الْمُتَكَلِّمِينَ لَمَّا لَمْ يَسْلُكُوا  
تِلْكَ الطَّرِيقَةَ بَلْ اثْبَتُوا أَنَّ هَذِهِ الْمُمَكِّنَاتِ الْحَسُوسَةِ مَحْتَاجَةٌ إِلَى مَوْجُودٍ  
سِوَاهَا أَحْتَاجُوا فِي ذَلِكَ إِلَى وَجْهِ آخَرَ فَقَالُوا مِثْلًا لَوْ لَمْ يَكُنْ أَزَلِيًا لَكَانَ  
مَحْدُثًا مَحْتَاجًا إِلَى مُحْدِثٍ آخَرَ وَتَسْلُسِلُ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ بَاقِيًا دَائِمًا لَكَانَ  
عَدَمُهُ بَعْدَ وَجُودِهِ أَمَّا لِدَاثَتُهُ وَهُوَ بَاطِلٌ وَأَمَّا بِفَاعِلٍ وَهُوَ إِضْمَاحٌ لَأَنَّ الْعَدَمَ  
نَفْيٌ مَحْضٌ فَيَمْتَنَعُ كَوْنُهُ بِالْفَاعِلِ وَأَمَّا بِطَرِيَانٍ صَدِّقٍ وَأَنَّهُ مُسْتَحِيلٌ لِأَنَّ  
الْقَدِيمَ أَقْوَى فَانْدِفَاعُ الصَّدِّقِ بِهِ أَوَّلَى مِنْ انْعِدَامِهِ بِالصَّدِّقِ وَأَمَّا بِزَوَالٍ شَرْطٍ  
وَهُوَ مَمْتَنَعٌ لِأَنَّ الْمَحْدُوثَ لَا يَكُونُ شَرْطًا لِلْقَدِيمِ وَأَنَّ فَرَضَ لَهُ شَرْطٌ قَدِيمٌ  
نَقَلْنَا الْكَلَامَ إِلَيْهِ وَلَزِمَ التَّسَلُّسُ وَلَمَّا بَطَلَ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا امْتَنَعَ طَرِيْقَانِ الْعَدَمِ  
عَلَى الصَّانِعِ وَالْمَحْضُ صَرَحَ بِأَوَّلِ كَلَامِهِ ثُمَّ أَشَارَ إِلَى آخِرِهِ بِقَوْلِهِ وَالْمُتَكَلِّمُونَ  
أَمَّا أَحْتَاجُوا بِوَجْهِ آخَرَ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى كَوْنِ الصَّانِعِ أَزَلِيًا أَبَدِيًا قَبْلَ  
اثْبَاتِ ذَلِكَ أَيْ اثْبَاتِ كَوْنِهِ وَاجِبًا وَعَنْهُ أَيْ عَنِ الْإِحْتِجَاجِ بِتِلْكَ الْوَجْهِ  
عَلَى هَذَا الْمَطْلُوبِ بَعْدَ بَيَانِ كَوْنِهِ وَاجِبًا غَنَى فَلَا نَطُولَ بِهِ الْكِتَابُ كَمَا  
طَوَّلَ الْإِمَامُ بِهِ كِتَابَهُ عَلَى مَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ ، الْمَقْصِدُ الثَّانِي فِي أَنَّ ذَاتَهُ تَعَزُّلٌ مُخَالَفَةٌ  
لِسَائِرِ الذَّوَاتِ إِلَيْهِ ذَهَبَ نُفَاةُ الْأَحْوَالِ قَالُوا وَالْمُخَالَفَةُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا لِدَاثَتُهُ  
الْمَخْصُوصَةُ لَا لِأَمْرِ زَائِدٍ عَلَيْهِ وَهَذَا مَذْهَبُ الشَّيْخِ الْأَشْعَرِيِّ وَأَبْنِ الْحُسَيْنِ  
الْبَصْرِيِّ فَانْهَمَا فَلَا مُخَالَفَةَ بَيْنَ كُلِّ مَوْجُودَيْنِ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ أَمَّا هِيَ  
بِالذَّاتِ وَلَيْسَ بَيْنَ الْحَقَائِقِ اشْتِرَاكٌ إِلَّا فِي الْأَسْمَاءِ وَالْأَحْكَامِ دُونَ الْأَجْزَاءِ  
الْمَقُومَةِ وَعَلَى هَذَا فَهُوَ مَنْعَرَةٌ عَنِ الْمِثْلِ أَيْ الْمُشَارِكِ فِي تَمَامِ الْمَاهِيَةِ وَالنَّدَى



الذى هو المثل المناوئ تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقال قدماء المتكلمين  
 ذاته مماثلة لساير الذوات في الذاتية والحقيقة وإنما يمتاز عن ساير  
 الذوات بأحوال أربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة أى  
 الواجبية والحيوية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند أبى على الجبائى  
 وأما عند أبى هاشم فإنه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هى

الموجبة لهذه الأربعة يسميها بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله تع ليس  
 كمثله شيء لأن المماثلة المنفية ههنا هى المشاركة فى إخص صفات النفس  
 دون المشاركة فى الذات والحقيقة فإن قيل المذكور فى الموقف الثانى  
 الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما فى الحصل والأربعين اجيب بأن  
 الوجود عند مثبتى الأحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور  
 كونه مميزاً فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية  
 فيرجع التميز بالحقيقة الى القيد فيندفع المناقاة بين الكلامين لنا فى  
 اثبات المذهب الخف أنه تع لو شاركه غيره فى الذات والحقيقة فخالفه  
 بالتعين ضرورة الاثنيينية فإن المتشاركين فى تمام الماهية لا بد أن يتخالفا  
 بتعين وتشاخص حتى يمتاز به هويتها ويتعدداً ولا شك أن ما به  
 الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب فى هوية كل واحد منهما وهو  
 ينافى الوجوب الذاتى كما تقدم واحتجوا على كون الذات مشتركة  
 بين الواجب وغيره بما مرّ فى اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها هنا أن  
 الذات ينقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه  
 وإيضاً فنحن نجزم به أى بالذات مع التردد فى الخصوصيات من الواجب  
 والجواهر والأعراض على قياس ما مرّ فى الوجود وإيضاً فقولنا المعلوم إما  
 ذات أو صفة حصر عقلى فلولا أن المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن  
 كذلك والجواب أن المشترك مفهوم الذات اعنى ما يصح أن يعلم  
 وبخبر عنه أو ما يقوم بنفسه وأنه أى مفهوم الذات على الوجهين أمر  
 عارض على الذوات المخصوصة المتخالفة بالحقايق على أن مآل قولهم

الى ان الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير

معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن وهذا الغلط منشأه عدم

الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق

عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات الموضوع وقد ثبت في غير

هذا الفن أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها

وقد يكون عارضا لها فمن ابن ثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد

اشتراك العنوان وهذه المغلطة اى اشتباه العارض بالمعروض منشأه لكثير

من الشبهة في مواضع عديدة فاذا نبهت له اى لهذا المنشأ ووقفت على

حاله وكنت ذا قلب شبحان اى يقظان غيور على حرمة التي هي بنات

فكرة انحلت عليك تلك الشبهة وقدرت على ان تغالط غيرك وامنت من

ان تغالط انت منها اى من تلك الشبهة قولهم الوجود مشترك ان يجزم

به وتتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به هو مفهوم الوجود لا ما

صدق عليه الوجود لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقايق

افراد المتخالفة فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا مجزوما

به والنزاع انما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود

زايد ان نعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا وبالعكس اى

نعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث لا بكون الوجود عينا ولا

داخلا قلنا فيه ما تقدم من ان الزائد مفهومه لا حقيقته ومنها الوحدة

عدمية والا تسلسل قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحتة ان يكون

مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا ان ح يلزم تسلسل الوحدات الوجودية

الى ما لا نهاية لها ولا يلزم هذا التسلسل فيما صدق عليه فانه مختلف

فبعضه وجودى وبعضه عدمى وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مرت

اليه الاشارة في مباحث الوحدة ومنها الصفات زائدة على الذات والا لكان

المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات الاخر شيئا واحدا هو عين



الذات ولا شبهة في استحالتها قلنا يكون ما صدقا أى ما صدق عليه العلم والقدرة أمرا واحدا وأما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم على حدة وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى فلنكتف بهما ذكرنا إذ لا يخفى عليك حالها ، تنبيه نقل من الحكماء أنهم قالوا ذاته تع وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبى وهو عدم عروضة للغير فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك وفي هذه العبارة نوع قصور وألاظهر أن يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبى هو أن وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فإن وجودها زايد على ماهيتها أو يقال ذاته وجوده المساوى لسائر الموجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضة لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فإنها عارضة لماهيتها وهذا بطلانه ظاهر أما على المعنى الأول فلانه يلزم منه أن يكون حقيقة الواجب أمرا مخالفا لجميع الممكنات حتى القادورات ولا يخفى استحالتها وأما على المعنى الثانى فلانه يلزم منه التساوى فى الصفات اللازمة قال المص ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذى هو الكون فى الاعيان زايد على ماهيته تع بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث هل هو زايد عارض لماهيته أو ليس بزايد ، المقصد الثالث فى أن وجوده نفس ماهيته كما هو مذهب الشيخ وابن الحسين والحكماء أو زايد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين وأنه مساو لوجود الممكنات أو مخالف وقد تقدم فى الأمور العامة ما فيه كفاية ولا معنى للاعادة • المرصد الثانى فى تنزيهه وهى الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة المقصد الأول أنه تع ليس فى جهة من الجهات ولا فى مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفرق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب أبو عبيد الله محمد بن كرام الى كونه

في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه  
هنا او هناك قال وهو مماش للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه  
الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش ياءط من  
تحتة اطيح الرجل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على  
العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد  
الهجيمي ان المخلصين من العباد المؤمنين يعانقونه في الدنيا والاخرة  
ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماش له فليل بعده عنه بمسافة  
متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة  
ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القايل راجعة الى اللفظ دون  
المعنى والاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به لنا في اثبات هذا  
المط وجوه الاول لو كان الرب تع في مكان او في جهة لزم قدم المكان

او الجهة وقد برهنا ان لا قدير سوى الله تع وعليه الاتفاق من  
المتخصصين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده  
بدونه والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم إمكان الواجب  
ووجوب المكان وكلاهما بط الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون في  
بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما بط اما الاول فلتساوي الاحياز في  
انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه وتساوي  
نسبته اى نسبة ذات الواجب اليها وح فيكون اختصاصه ببعضها دون  
بعض اخر منها ترجيحاً بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص من خارج  
او يلزم الاحتياج اى احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك ذاته  
عنه الى الغير ان كان هناك مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون في  
جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول  
بالاجسام وانه اى تداخل المتحيزين مطلقاً مع بالضرورة وايضا فيلزم  
على التقدير الثاني مخالطته لقانونات العالم تعالى عن ذلك علواً كبيراً



الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرًا لاستحالة كون الواجب قع عرضا  
 وإذا كان جوهرًا فاما أن لا ينقسم أصلا أو ينقسم وكلاهما بطل أما الأول  
 فلانه يكون ح جزءا لا يتجزى وهو أحقر الاشياء تعالى الله عن ذلك  
 علوا كبيرا واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه  
 اى التركيب يناقى الوجوب الذاتى وايضا فقد بينّا أن كل جسم محدث  
 فيلزم حدوث الواجب وربما يقلل في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما  
 لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحيوة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة  
 امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا  
 بكل واحدة من صفات الكمال فيلزم تعدد الالهة وهذا المستدل يلتزم  
 أن الانسان الواحد علماء قادرين احياء كيلا ينتقض دليله بالانسان  
 الواحد بجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة  
 الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكرتم من الخدور  
 وربما يقال في نفى المكان عنه تع لو كان متحيزا لكان متساويا لسائر  
 المتحيزات في الماهية فيلزم ح اما قدم الاجسام او حدوثه لان التماثلات  
 تتوافق في الاحكام وهو اى هذا الاستدلال بناء على تماثل الاجسام بل  
 على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لساوى  
 الاجسام في التحيز ولا بد من أن يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته  
 وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو أن الاشتراك والتساوى في  
 العوارض لا يستلزم التركيب احتج الخصم على اثبات الجهة والمكان بوجوه  
 خمسة الأول ضرورة العقل اى بدبهته تجزم بان كل موجود فهو متحيز  
 او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والجواب  
 منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بضرورته وانه غير مقبول فيما  
 ليس بمحسوس وربما يستعان في تصوّره اى تصوّر موجود لا حيز له  
 أصلا بالانسان الكلى المشترك بين افرادة وعلمنا به فانهما موجودان وليسا  
 بمتحيزين قطعا اما الأول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص بمقدار

معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثانى فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متباينة وابعاد متفاوتة ولا شك في انه من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم تؤخذ تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شك انها في الانسان الكلى ماخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في تصوّره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلى الطبيعى ووجود العلم به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تنم

مع ذلك الاختلاف الثانى ان كل موجودين اما ان يتصلا او ينفصلا فهو  
 اى الواجب تع ان كان متصلا بالعالم فهو متحيز وان كان منفصلا عنه  
 فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول اى من الاحكام  
 الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد  
 تشتبه بالاوليات فيحسب انها منها الثالث انه اما داخل العالم او خارج  
 العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما يقتضيه  
 بديهته العقل والاولان فيهما المط وهو انه متحيز في جهة والجواب انه  
 لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود  
 ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات  
 والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو اى الواجب تع قائم بنفسه فيكون  
 متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين فان القائم بنفسه هو المستغنى  
 عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره  
 هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا وقد يقال  
 في تقريرة اى في تقرير الوجه الرابع اجمعنا على ان له تع صفات قائمة  
 بذاته ومعنى القيام هو التحيز تبعا فيكون متحيزا اصالة وبجواب بان



القيام هو الاختصاص الناعت كما مر الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة  
 بالتجسم من الآيات والاحاديث نحو قوله تع الرحمن على العرش  
 استوى وجاء ربك والملك صقما فان استكبروا فالذين عند ربك  
 اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان  
 يأتيهم الله في ظل من الغمام امنتم من في السماء ان يخسف بكم  
 الارض ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول وهو انه  
 تع ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل  
 من تائب فأتوب اليه وهل من مستغفر فأغفر له وقوله عم للجارية الخرساء  
 اين الله فاشارت الى السماء فقرّر ولم ينكر وقال انها مؤمنة بالسؤال والتقرير  
 المذكوران يشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض  
 اليقينيات الدالة على نفى المكان والجهة كيف ومهما تعارض الدليلان  
 وجب العمل بهما ما امكن فيأول الظاهر اما اجمالا فيفوض تفصيله الى  
 الله كما هو رأى من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روى عن  
 احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما  
 تفصيلا كما هو رأى طائفة فتقول ان الاستواء الاستيلاء نحو قوله قد  
 استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهران والعندية بمعنى  
 الاصطفاء والاکرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اى امره  
 واليه يصعد الكلم الطيب اى برتصيه فان انكلم عرض يمتنع عليه  
 الانتقال ومن في السماء اى حكمة وسلطانه او ملك من ملايكته موكل  
 بالعذاب للمستحقين وعليه تفسير سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه  
 هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظل انبياء عذابه  
 والدنو هو قرب الرسول بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول  
 بالحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم

الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات  
وانواع الخضوع والعبادات والسؤال باين استكشاف عما ظن انها معتقدة  
له من الوثنية في الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية  
وحمل اشارتها على انها ارادت كونه خالق السماء فحكم بايمانها الى  
غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء في هذه الايات والاحاديث  
ونظايرها فارجع الى الكتب المبسوطة نظراً بها ، المقصد الثاني في انه تع  
ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه تع جسم  
ثم اختلفوا فالكرامية اى بعضهم قالوا هو جسم اى موجود وقوم اخرون  
منهم قالوا هو جسم اى قابر بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين  
الا في التسمية اى في اطلاق لفظ الجسم عليه وماخذها التوقيف ولا  
توقيف ههنا والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فويل هو مركب من لحم  
ودم ك مقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلأله كالسبيكة البيضاء  
وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اى من المجسمة من يبالغ  
ويقول انه على صورة انسان فويل شاب أمرّد جعد قَطَط اى شديد  
للعودة وقيل هو شيخ أشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المظلمين  
علوا كبيرا والمعتمد في دطلانه انه لو كان جسما لكان متحيرا واللام  
قد ابطالناه في المقصد الاول وادضا يلزم تركبه وحدوثه لان كل جسم  
كذلك وابضا لو كان جسما لانصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع  
الصدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح ان لم يكن هناك مرجح من  
خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته تع الى تلك الصفات كلها او الاحتياج  
اى احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض الى غيره وابضا فيكون متناهما  
على تقدير كونه جسما فيتخصص لا محالة بمقدار معين ونسكل مخصوص  
ماخصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون بمخصص خارج عن ذاته  
لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم ح الحاجة الى الغير في الاتصاف بذلك



الشكل والمقدار وحاجتهم ما تقدم من ان كل موجود فهو اما متحيز او  
 حال في المتحيز كما تشهد به البداة والثاني مما لا يتصور في حقه تع  
 والاول هو الجسم وايضا كل قايم بنفسه جسم وايضا الايات والاحاديث  
 دالة على كونه جسما والجواب للجواب ، المقصد الثالث في انه تع ليس  
 جوهرًا ولا عرضًا اما الجوهر فنقول انه مسلوب عنه تع اما عند المتكلمين  
 فلانه المتحيز بالذات وقد ابطالناه واما عند الحكماء فلانه ماهية اذا  
 وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده  
 غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرًا عندهم ايضا  
 واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محله والواجب تع مستغني عن  
 جميع ما عداه ، المقصد الرابع في انه ليس في زمان اى ليس وجوده  
 وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان  
 كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان هذا مما اتفق  
 عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا وان كان مذهب المجسمة  
 يُجَرُّ اليه كما جُرَّ الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم  
 مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة  
 وتوضيحه ان التغير التدريجي زمانى بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق  
 عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعى متعلق بالآن الذى هو  
 طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده  
 تع مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زمانى او آتى اى واقع في  
 احدهما فلا واما عندنا فلانه اى الزمان متجدد يقدر به متجدد آخر  
 فلا يتصور في القديم فإى تفسير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تع ،  
 تنبيه على ما يتضمنه هذا الاصل الذى مهدناه آنفا يعلم مما ذكرنا  
 أننا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى كما هو رأينا او الذاتى  
 كما هو رأى الحكيم فنقدم البارى سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس

تقدّم ما زمانيا والا لزم كونه تع واقعا في الزمان بل هو تقدّم ذاتي عندهم  
وقسم سادس عندنا كتقدّم بعض اجزاء الزمان على بعضها ويعلم ايضا  
ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين والا كان تع زمانيا بل هو عبارة  
عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا الغدّم عبارة عن ان يكون قبل  
كل زمان زمان<sup>٩</sup> والا لم يتّصف به الباري تع وانه اى ما ذكرناه من انه تع  
ليس زمانيا يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي  
ولو في الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تع انا ارسلنا نوحا  
وذلك اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة  
كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تع اقتضت  
التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل  
فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم  
الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل وههنا اسرار  
اخر لا أبوح بها نفة بفطنتك منها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل  
وسيبكون موجودا في الابد وهو موجود في الآن لم نُردّ به ان وجوده واقع  
في تلك الازمنة بل اردنا انه مفارن معها من غير ان يتعلّق بها كتعلّق  
الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضا زمانية  
ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل  
فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغيير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه  
الزمان ، المقصد الخامس في انه تع لا يتّحد بغيره لما علمت فيما تقدم  
اى في الموقف الثاني من امتناع اتّحاد الاثنين مطلقا وفي انه سبحانه لا  
يجوز ان يحلّ في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية  
وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحلّ لذاته لم يحلّ  
فيه ان لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغي بالذات ما  
يُحوجه الى المحلّ لان ما بالذات لا يزول بالغير والا احتاج اليه اى الى



المحل لذاته فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولنزم ح مع  
حاجة الواجب قدم المحل فيلزم المحالان معا وايضا اذا حل في شيء  
فان المحل ان قبل الانقسام لنزم انقسامه وتركيبه واحتياجه الى اجزائه  
وهو بطل والا اي وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب احقر  
الاشياء لحلوله فيه وايضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم  
والاجسام مساوية في القبول لتركيبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما  
التخصيص ببعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم  
بعدم حله في البقعة والنواة وانه ضروري البطلان والتخصيص معترف به  
وربما يحتج عليه بان معنى حله في الغير كون تحبزه تبعا لتحيز  
المحل فيلزم كونه متحيزا في جهة وقد ابطالناه وقد عرفت ضعفه لان  
الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه  
ينتقص بصفاته تع فانها قائمة بذاته فلا تحيز هناك ، تنبيه كما لا يحل  
ذاته في غيره لا تحل صغره في غيره لان الانتغال لا يتصور على الصغرات  
وانما هو من خواص الذات لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف في  
هذين الاصلين معنى عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث الاولى  
النصاري ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما  
يفى بالمقصود فقال وضبط مذهبهم انه لم يبق ان يقولوا باتحاد ذات الله  
تع بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما ببدنه  
اي ببدن عيسى او بنفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك  
وح فاما ان يقال اعطاه الله تع قدرة على الخلق والايجاد او لا ولكن  
خصه الله تع بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا وكراما كما سمي ابراهيم  
خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخيرة فالسنة الاولى باطلة  
لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع بطل لما سنبينه ان لا مؤثر

في الوجود إلا الله وهذا كلام اجمالي واما تفصيل مذهبهم فسنذكره في  
 خاتمة الكتاب كان في عزيمته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحل  
 اشارة خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب رآى الاقتصار على بيان الفرق  
 الاسلامية خوفا من الاملال الطائفة الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة  
 الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين  
 فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه  
 وفي طرف الخير كالملايكة فان جبرئيل كان يظهر بصورة دحية الكلبي  
 والاعرابي فلا يمتنع ح ان يظهر الله في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق  
 بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام  
 والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهية  
 على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم  
 مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصاري والكل  
 بط سوى انه تع خص اوليائه بخوارق عادات كرامة لهم ورايت من  
 الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد ان كل ذلك بشعر  
 بالغريبة ونحن لا نعول بها بل نعول لبس في دار الوجود غيره ديار وهذا  
 العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم ان يلزم تلك المخالطة التي لا  
 يجترى على القول بها عاقل ولا مميز له ادنى تمييز المقصد السادس في  
 انه تع يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا بد اولا اى قبل الشروع في الحاج  
 من تكرر محل النزاع ليكون التوارد بالنفى والاثبات من الجانبين على  
 شئ واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له  
 ويتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له حادث فثلاثة اقسام الاول الاحوال  
 ولم يجوز تجددها في ذاته تع الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال  
 يتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدي في ابيكار



الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز  
 تجديد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية  
 واما ابو الحسين فاثبت تجديد العالميات في ذاته تتبع الثاني الاضافات اى  
النسب ويجوز تجديدها اتفاقاً من العقلاء حتى يقال انه تت مع موجود مع  
العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فما نسب الى ما يستحيل  
اتصاف البارى تت به امتنع تجديده كما في قولنا انه ليس بجسم ولا  
جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجديدها والا جاز اى جاز تجديده  
فانه تت موجود مع كل حادث وينزل عنه هذه المعية اذا عدم الحادث  
فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن اذا عرفت هذا الذى ذكرناه  
فقد اختلف في كونه محل الحوادث اى الامور الموجودة بعد عدمها  
فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل  
حادث هو من صفات الكمال قايم به اى يجوز ان يقوم به الصفات  
الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز ان يقوم الحادث لا مطلقا  
بل كل حادث يحتاج البارى اليه في الابدان اى في ايجاده للخلق ثم  
اختلفوا في ذلك للحادث فقيل هي الارادة وقيل هو قوله كن فخلق هذا  
القول او الارادة في ذاته تت مستند الى القدرة القديمة واما خالف باقى  
المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين واتفقوا على  
انه اى الحادث القايم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث  
يسمى محدثا لا حادثا فرفا بينهما لنا في اثبات هذا المدعى وجوه  
ثلاثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته تت لجاز ازلا واللازم بط اما  
الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى  
الى الامكان الذاتى فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات  
في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول  
وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية  
بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ولما لم

يكن لنا حاجة الى هذا لم نتعرض له وايضا فيكون القابلية على تقدير  
عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا طارئة على الذات فتكون صفة زائدة  
عليها عارضة لها وح فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت  
قابلية القابلية لازمة للذات فذلك والا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التسلسل  
في القابليات المحصورة بين حاصرين وذلك مع وانا كانت القابلية من  
لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم القابلية بدوامها والذات ازلية  
فكذا القابلية وهي اى ازلية القابلية تقتضى جواز اتصاف الذات به اى  
بالحادث ازلا ان لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اى بالمقبول واما  
بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضى قابلا ومقبولا وصحتها ازلا  
تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا خلف  
الثانى من تلك الوجوه صفاته تع صفات كمال فخلوة عنها نقص والنقص  
عليه مع اجماعا فلا يكون شئ من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه  
قبل حدوثه الثالث منها انه تع لا يتأثر عن غيره ولو قام به حادث  
لكان ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به ويمكن الجواب عن الوجه الاول  
بان اللازم لما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة اى ازلية  
صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث  
ازلية بلا شبهة والمع هو صحة الازلية اى صحة ازلية وجود الحادث  
وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه كما  
في الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه فابن احدهما من الآخر وايضا  
ما ذكرتموه منقوض ان لو لم وصح لزوم مثله في وجود العالم وايجاده  
فانه تع موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده  
قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو مع فلو لم من القابلية الازلية  
امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم لا يقال  
القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية  
فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول لانا نفول الكلام في قابلية



الفعل والتأثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا في  
الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بان يقال  
لم لا يجوز ان يكون ثمة صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن  
بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات  
الفلكية عند الحكماء فلا ينتقل من الكمال الممكن له الا الى كمال اخر  
يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة  
واما الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه ولا ثم امتناع الخلو عن  
مثله مما يتمتع بقاؤه انما الممتنع هو الخلو عن كل كمال ممكن بقاؤه  
واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فلزم ح فقد كمالات غير  
متناهية فكان ففده اى فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير  
متناهية هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان  
هذا التصور ينافيه برهان التطبيق على راي المتكلم كما يشير اليه  
المص ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو انك ان اردت بتأثره عن غيره  
حصول الصفة له بعد ان لم تكن فهو ازل المسئلة ان لا معنى لقيام الحادث  
بذاته تع سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك  
فيكون مصادرة على المط وان اردت ان هذه الصفة الحادثة تحصل في  
ذاته من فاعل غيره فممنوع ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به  
لجواز ان يكون حصوله في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب  
لما ذكرنا من الترتب والتلاحق واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر  
المحدثات في اوقات مخصوصة بوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام  
للحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو  
عن الحوادث فهو حادث وهذا الاستدلال يمتنى على اربع مقدمات الاولى  
ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا  
يخلو عن الشيء وعن ضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

والثالث الأول من هذه المقدمات مشكلة ان لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها والرابعة اذا تمت تمّ الدليل الثاني واندفع عنه حديث تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلاثة الأولى الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا تنصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تع قلنا الحوادث تعلقه اى تعلق ما ذكر من الصفات وانه اى ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها ان الكلام عندنا معنى نفسى فديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة الثانى المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح للحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر فى الصفة فتعين الاول فيصح قيام الصفة للحادثة به قلنا المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة وهى مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصفة الثالث انه تع صار خالقا للعالم بعد ان لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم قلنا التغير فى الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم بتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والمخالفة من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالخلق لا نفسها قال الكرامية اكثر افعلاء يواففوننا فيه اى فى قيام الصفة للحادثة بذاته تع وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا فى محل لكن المريدية والكراهية حادثتان فى ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين البصرى ثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القايم بذاته او انتهاء وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا الاضافات اى قالوا بوجودها فى الخارج



مع عروض المَعِيَّة والقَبْلِيَّة المتجددتين بذاته تع كما مرَّ فقد ذهبوا  
 أيضا الى قيام الحوادث بذاته والجواب ان التغير في الاضافات وهو جائز  
 كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم ينتهى  
 او يرتفع وكذا مراد ابى الحسين والجبائى هو ان تعلق العلم والمريديَّة  
 والكارهية يتجدد او نقول هؤلاء ذهبوا الى تجديد الاحوال في ذاته كما  
 نُبِهت عليه والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالتزام بالمعِيَّة  
 والقَبْلِيَّة ونظائرهما فانها اضافات لا وجود لها تنبيه على ضابط ينتفع  
 به في دفع ما تمسك به المحصر الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة  
 كالسواد والبياض والحيوة والوجود وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة  
 واطافة محضة كالمعِيَّة والقَبْلِيَّة وفي هداها الصفات السلبية ولا يجوز  
 بالنسبة الى ذاته تع التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث  
 مطلقا واما في القسم الثانى فانه لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه  
 المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تع لا يتصف بشيء من الاعراض  
 المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة والاذر مطلقا  
 وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف  
 ونظائرها فان كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى  
 واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملايم  
 فمن ادرك كمالا في ذاته التذَّ به وذلك ضرورى يشهد به الوجدان  
 ثم ان كماله تع اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون  
 لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول لذاته تع  
 والجواب لا نمر ان اللذة نفس الادراك كما مرَّ واذا كان سببا للذة فقد لا  
 يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفى لوجود المسبب دون  
 وجود القابل وان سلّم قبول ذاته لها فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه  
 بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو قدّم هذا السؤال

الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطنة سليمة . المرصد الثالث في توحيد<sup>ه</sup> تع افرد<sup>ه</sup> عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود آلهين اما للكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين لامتناع الاثنيانية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخلى في هوية كل من دينك المتشاركين فيلزم تركيبهما اى تركيب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وانه مع ان يلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه وهو اى هذا الوجه مبنى على ان الوجوب وجودى ان ح يكون نفس الماهية فان صح لهم ذلك تـم الدسـت وهو فارسى معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن فى المناصب والصدارة اى تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذى راموه ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا كيلا يلزم التركيب ح وانما لم يمكن منعهما ان قد فرغنا عنهما اى عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم الثانى من الوجهين الوجوب الذى هو نفس ماهية الواجب هو المقتضى للتعين الذى ينصـر اليه فيمتنع النعدد ح فى الواجب اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضى للتعين فان لولاه فاما ان يستلزم ويقتضى التعين الوجوب فيلزم تأخره اى تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته ويلزم الدور لان الوجوب الذاتى الذى هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما هداه علته له اولا يستلزم ولا يقتضى شيء منهما الآخر فيجوز ح الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضى لهما معا حتى يتلزاما لاجله فيجوز الوجوب بلا تعين وانه مع ان يستحيل ان يوجد شيء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون



ذلك التعيين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهو  
 أيضا بناء على أن كون الوجوب أمرا ثبوتيا لتحقق كونه نفس الماهية  
 وأما الثاني وهو أن الوجوب إذا كان هو المقتضى للتعين امتنع التعدد فلما  
 علمت أن الماهية المقتضية لتعيينها ينحصر نوعها في شخص واحد ولذلك  
 لم يتعرض له وأما المتكلمون فقالوا بامتناع وجود آلهين مستجمعين  
 لشرايط الالهية لوجهين الأول أن لو وجد آلهان قادران على الكمال لكان  
 نسبة المقدورات إليهما سواء أن المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان  
 لأن الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية فيستوى النسبة بين كل مقدور  
 وبينهما فإذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين أما بهما وهو بط لما بيننا من  
 امتناع مقدور بين قادرين وأما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلو  
 تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد الخالين أما وقوع  
 مقدور بين قادرين وأما الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين إذا أراد  
 أحدهما شيئا فاما أن يمكن من الآخر ارادة ضده أو تمتنع وكلاهما مح  
 أما الأول فلانا نفرض وقوع ارادته له لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه  
 مح فيلزم أما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين وأما لا وقوعهما فيلزم  
 ارتفاعهما فيلزم عاجزهما لعدم حصول مرادهما وأيضا يلزم اجتماعهما لأن  
 المانع من وقوع مراد كل واحد منهما هو حصول مراد الآخر لا فادريته  
 عليه فإذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هف وأيضا فإذا  
 فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المبح وهو  
 ارتفاعهما معا وأما وقوع أحدهما دون الآخر فالذى لا يقع مراده لا  
 يكون قادرا كاملا فلا يكون آلهما وأما الثاني وهو أن يمتنع ارادة الآخر  
 ضده فلان ذلك الشيء الذى امتنع تعلق ارادة الآخر به هو لذاته  
 يمكن تعلق قدرة كل من الآلهين وارادته به فالذى امتنع تعلق قدرته  
 وارادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر وارادته به فيكون هذا عاجزا

فلا يكون آلهة هـ لانه خلاف المقدّر وقد مرّ انه يمكن اثبات الوحدةانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد وأعلم انه لا يخالف في هذه المسئلة ألا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود آلهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الآله بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو آله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشررا بالضرورة فكل واحد منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدّم الجسر وكون الآله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حتى قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو أفرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشررا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشر من يغلب شره على خيره كما ينبى عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان ح في واحد لكنه غير ما نزم مما ذكر بل اللازم منه هذا المعنى الذى اشرنا اليه فلا يفيد ابطاله اى ابطال ما ليس بلازم ثم بعد هذا المنع والتنزل عنه يقال لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعل فشر شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصح آلهة كما ذكرتم فتعارض خطابتهم باختابة احسن من ذلك مالا واكثر اقناعا • المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية الاولى في اثبات الصفات لله تع على وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى ذهبت الاشاعرة ومن تأسى بهم الى ان له تع صفات موجودة قديمة زايدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدره مربد



بإرادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حتى بحيوة وذهبت  
 الفلاسفة والشيعة الى نفيها أى نفى الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو  
 عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات مع خلاف الشيعة في  
 إطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق عليه شيئا ومنهم من  
 لم يجوز خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل مسألة  
 مسألة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلاثة الأول  
 ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغايب على الشاهد فان  
 العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كونه  
 الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغايب وحد العالم ههنا من  
 قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا  
 ثبوت أصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على هذا سائر الصفات  
 وقد عرفت ضعفه في المرصد الأخير من الموقف الأول كيف والخصم أى  
 القياس كما وقع في كلام الآمدى قايل ومعتوف باختلاف مقتضى الصفات  
 شاهدا وغائبا فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الإيجاد بخلافها في  
 الغايب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة الغايب وكذا الحال في  
 باقى الصفات فإذا ما وجد في أحدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح  
 القياس كيف وقد يمنع ثبوتها أى ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظايرها  
 في الشاهد بل الثابت فيه يبين هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي  
 مشتقة منها فيصح القياس بالكلية الوجه الثانى لو كان مفهوم كونه  
 عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يغد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة  
 الاخبار الله الواجب أو العالم أو القادر أو الحى الى سائر الصفات بمثابة  
 حمل الشيء على نفسه واللازم بط لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة  
 صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته وإذا بطل كونها نفسا ولا مجال للجزيئية  
 قطعاً تعين الزيادة على الذات وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم  
 اعنى مفهوم العالم والقادر ونظايرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك

وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيد هذا الدليل نعم لو تصورنا أى مفهوم الوصف والذات معا بحقيقتيهما وامكن حمل أحدهما أى الوصف على الذات دون حمل الآخر أى الذات عليها حصل النمط وهو زيادة الوصف على الذات ولكن أتى ذلك التصور الواصل إلى كنه حقيقتيهما الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة أيضا نفس الذات كما زعموه لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة أمرا واحدا وأنه ضرورى البطلان وكذا الحال في باقى الصفات التى ادعى أنها عين الذات وهذا الوجه من النمط الأول أى الوجه السابق عليه والإيراد هو الإيراد يعنى أنه يدل على تغاير مفهومى العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتيهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثانى دون الأول ومنشاء هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته فإن قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا إلا كلام مخيل لا يمكن أن يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التى يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا إلى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكره أن هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه أن ذاته تع يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفه معا مثلا ذاتك ليست كائنة في انكشاف الأشياء عليك بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تع فانه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فإن ذاته تع مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذاتنا فهى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه إذا حُقق إلى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها عن الذات وحدها احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة



على ذاته لكان هو فاعلاً لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلاً  
لها أيضاً لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله والجواب لا نمر بطلانه وقد  
تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلاثة الاول ما مر من  
ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ما مر أيضاً من ان  
الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة وصفات قدماء الثاني  
عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا  
يعنى نفاة الاحوال ليست امراً وراه قيام العلم به فيحكم بالنصب على  
جواب النفي عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تع  
وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها  
واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم وان سلم ثبوت العالمية فالمراد  
بوجودها ان كان امتناع خلوات الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة  
اخرى واجبة ايضاً بهذا المعنى اعنى صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه  
بيننا ان نحن نجوزة وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اى العالمية  
واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها  
فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفة كمال فيلزم على تقدير  
قيام صفة زائدة به ان يكون هو ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره الذى هو  
تلك الصفة وهو باطل اتفاقاً والجواب ان اردتم باستكمالها بالغير ثبوت صفة  
الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جازع عندنا وهو المتنازع فيه بعينه  
وان اردتم به غيره اى غير المعنى الذى ذكرناه فصوروه اولاً حتى نفهمه  
ثم يبينوا لزومه لما ادعيناه وملخصه ان الحال هو استفادته صفة كمال من  
غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هى غيره واللازم من مذهبنا هو الثانى  
لا الاول لكن يتجهد ان يقال تأثيره تع فى صفة القدرة مثلاً ان كان بقدرة  
واختيار لزوم محذوران التسلسل فى صفاته وحدوثها وان كان بايجاب  
لزوم كونه موجباً بالذات ولا يكون الايجاب نقصاناً فجاز ان يتصف به

بالقياس الى بعض مصنوعات ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب  
 غيرها نقصان مشكلة جدا ، المقصد الثاني في قدرته تع وفيه بحثان الاول  
 في انه تع قادر اى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شىء منهما لازما  
 لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب الملبون كلهم  
 واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته  
 فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان  
 واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تع قادرا بمعنى  
 ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان  
 الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته  
 كنزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم  
 الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق فكُلنا  
 الشرطيتين صادقتان في حق البارى تع وشار المص الى الاحتجاج على  
 كونه قادرا بقوله والا اى وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد  
الامور الاربعة اما نفى الحوادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او  
التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم  
كلها دليل على بطلان المنزوم اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تع  
موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول  
وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحوادث الموجد الى المؤثر الموجد او  
يستند فان لم يستند فهو الامر الثانى من تلك الامور وان استند فاما  
ان لا ينتهى الى قديم او ينتهى وان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا  
استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهى انبه فلا بد هناك من مؤثرات  
حادثه غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل مع اتفاقا  
وان انتهى فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث  
دفعا للتس فى الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو  
التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحوادث الصادر بلا



واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة  
 والثاني بما علمت من ان الممكن الحوادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مرّ  
 في مباحث التسلسل والرابع بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلّف  
 اللازم عن الملزوم مع وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان  
 وجود ذلك الحوادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا  
الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المص  
وان شئت قلت في اثبات كونه قادرا لو كان الباري تع موجبا بالذات  
لزم قدم الحوادث والتالي بط بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو ان اثر  
الموجب القديم يجب ان يكون قديما ان لو حدث لتوقف على شرط  
حادث كيلا يلزم التخلّف عن الموجب التام وذلك الشرط الحوادث  
يتوقف ايضا على شرط اخر حادث وح تسلسل اى لزم التس في الشروط  
الحوادث متعاقبة او مجتمعة وكلاهما مع واعلم ان هذا الاستدلال  
الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت انما يتم باحد الطريقتين الاول ان  
 يبين حدوث ما سوى ذات الله تع وصفاته ان لولا ذلك لجاز ان يصدر  
 عن الباري على تقدير كونه موجبا قديما مختارا ليس بجسم ولا  
 جسماني يصدر عنه الحوادث حسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب  
 الباري قدم الحوادث وان يبين مع ذلك ايضا انه لا يجوز قيام حوادث  
 متعاقبة لا نهاية لها بذاته ان لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه  
 موجبا حادث مشروط بصفة حادث قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى  
 وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت  
 ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال  
 المذكور بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا  
 تسلسل الحوادث فان الصادر بلا شرط او بشرط قديم قديم قطعاً  
 لامتناع التخلّف عن الموجب التام كما عرفت الثاني من الطريقتين ان  
 يبين في الحوادث اليومية انه لا يستند الى حادث مسبق بآخر لا الى

نهاية محفوظا استنادا كذلك بحركة دائمة ان على تقدير هذا الاستناد  
 جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا لوجود الحوادث اليومية على  
 مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة  
 السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التس في الامور المترتبة  
 اذا لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي  
 القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها  
 جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور  
 الاحداث عن المبدأ القديم وان لم يَجْزُ هذا الاستناد فلو كان الباري  
 تع موجبا لكان الاحداث اليومية المستند اليه بواسطة او بغير واسطة  
 قديما هذا خلف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائل  
 ان يقول ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق الاول ان لو جاز  
 قديم سوى ذاته تع وصفاته او جاز تعاقب صفاته التي لا تنتهي لم  
 يلزم الامر الرابع اعني التخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز  
 ان يكون ذلك القديم مختارا كما مر واما على الثاني فلجواز استناد  
 الاحداث الى الموجب بتعاقب حوادث لا تنتهي وليس يلزم على شيء من  
 هذين تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع  
 كون الباري تع موجبا واما غير تام في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على  
 شرايط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تع وانت بعد احاطتك بما  
 تقدم من المباحث خليف بان يسهل عليك ذلك اى بيان الامور  
 المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه فيما مر من المسلك العام  
 في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام  
 مع نفى المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير  
 النهاية فبالبرهان التطبيقي احتج الحكماء على ايجابه تع بوجوه  
 كثيرة اقواها ما صرح به المص وعبر عنه بقوله الاول لانه الذي عليه  
 يعملون وبه يصلون وتقريره ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا ان  
 تعلق القدرة منه باحد الصدفين المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل



معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان اما لذاتها  
بلا مرجح وداع فيستغنى الممكن عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى  
الصددين على السوية كما اعترف به القايل بقادرته وانه يسد باب اثبات  
الصانع ان يجوز ح ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح  
وايضا يلزم قدم الاثر لان المؤثر مستجمع لشرايط التأثير لان الواجب  
ازلى وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو بط لان اثر  
القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم واما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به  
الى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب  
بل كان جائزا هو وصده ايضا فيحتاج الى مرجح اخر ويلزم التس في  
المرجحات والجواب نختار ان تعلقها باحد المقدورين انما هو لذاتها  
لا بامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع  
كما بينا في طريقى الهارب وقد حى العنشان وقولكم اولا فيستغنى  
الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الآخر  
بلا مرجح وداع ترجح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح  
المؤثر فيه ان بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجمله فالترجح  
الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح اى بلا داعية غير الترحيح بلا مرجح اى  
بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته اى من صحته الاول  
صحته الثانى الا يرى الى ان بدبهة العقل شاهدة بامتناع الثانى بلا توقف  
ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا تشهد كذلك بامتناع  
الاول ومن ثمة ترى جمعا يجوزونه وربما نختار ان تعلقها لا لذاتها  
ويقال الفعل مع الداعى اولى بالوقوع ولا ينتهى الى الوجوب فلا يلزم  
الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح اخر ليتسلسل وقد عرفت ضعفه  
بما مر من ان الاولوية التى لم تنته الى حد الوجوب غير كافية في صدور  
الممكن عن المؤثر فولكم ثانيا بلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك  
في الموجب الذى اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دايما ان نسبته الى

الأزمنة سواء وأما القادر الذي هو مؤثر تام فياجوز أن تتعلق قدرته  
 بالإيجاد في ذلك الوقت الذي اوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب  
 يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار  
 والعللة الموجبة ألا ترى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختاراً في  
 قيامه وقعوده وكون الحاجر هابطاً بطبيعته فلو توقّف فعل المختار على  
 مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق فإن قيل هذا وجه ثان لهم في  
 اثبات الإيجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله تع وقدرته متعلقة  
 من الازل الى الابد بترجح الحوادث المعيّنة وإيجاده في وقت معيّن وان  
 التغير في صفاته مع فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو  
 موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ألا ان المص اوردته في صورة السؤال فقال  
 اذا كان قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد  
 في وقت معيّن فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وح فاق فرق يكون  
 بين الموجب والمختار قلنا الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من  
 القادر انه بالنظر الى ذاته تع مع قطع النظر عن تتعلق قدرته يستوى  
 اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوباً بشرطٍ تتعلق القدرة والارادة به  
 لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلاً تتعلق قدرته بالفعل  
 بدلا من الترك وبالعكس وأما الموجب فانه يتعين تأثيره في احدهما  
 ويمتنع في الآخر عقلاً وبقرّب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات  
 من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع  
 كلها يجب الفعل وآلا ممكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه  
 ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك  
 بل في ان شرايط التأثير في القادر سريعة التغير لئلا يمتنع ان يكون ذلك التغير  
 انما يتصور اذا كان شرايط تأثير المؤثر منفصلة عنه وأما الذي يكون  
 مبداء لكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره في غيره لا  
 يتغير اصلاً واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تتعلق قدرته وارانته وتأثيره



المتفروع على ذلك التعلق وإن قيل هذا وجه ثالث لهم وهو أن يقال  
أن القدرة نسبتها إلى الوجود والعدم سواء فإنها لو تعلقت بأحدهما فقط  
 كانت إيجاباً لا قدرة والعدم غير مقدور لأنه لا يصلح أثراً لكونه نفيًا صرفًا  
 فلا يستند إلى شيء وح لا يكون الوجود أيضًا مقدورًا فلا قدرة أصلاً  
 قلنا لا نهر أن العدم غير مقدور وإنه لا يصلح أثراً فإن عدم المعاول  
مستند إلى عدم علته كما أن وجوده مستند إلى وجودها وإن سلمناه

أي كون العدم لا يصلح أثراً فالقادر من إن شاء فعَلَّ وإن لم يشاء لم  
 يفعل لا أن شاء فعل العدم فالعدم ليس أثراً مفعولاً للقادر كالوجود بل  
 معنى استناده إليه أنه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا  
 أولى مما قيل هو الذي إن شاء أن يفعل فعَلَّ وإن شاء أن لا يفعل لم  
 يفعل لأن استناد العدم إلى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود  
 فيلزم أن لا يكون عدم العالم أولياً فروع على أثبات القدرة كما هي  
 عندنا أعلى أن يكون صفة زائدة على الذات قائمة بها الاول القدرة  
القائمة بذاته تع قديمة والا لكانت حادثة فيلزم قيام للحادث بذاته تع  
 وقد مر بطلانه وكانت أيضاً واقعة أي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في  
 هذا المقصد من أن للحادث لا يستند إلى الموجب القديم إلا بتسلسل  
الحوادث وهو باطل وإذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لأن القدرة  
الأخرى حادثة أيضاً أن المقدر حدوث القدرة القائمة بذاته تع فيستند  
 إلى قدرة أخرى فيلزم تسلسل القدر إلى ما لا يتناهي وهو أيضاً مع الثاني  
 أنها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدر المتعددة القديمة بناء على

الفرع الأول إلى الذات أما بالقدرة أو بالإيجاب وكلاهما بطل أما الاول فلأن  
القديم لا يستند إلى القدرة كما عرفت في مباحث القدم وأما الثاني فلأن  
نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء فليس صدور البعض عنه أولى من  
صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر  
غير متناهية ليلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب إليه أبو سهل

الصُّعْلوكيُّ وهو بطلان وجود ما لا يتناهى مع مطلقاً وقد تبين لك  
ضعف تساوى نسبة الأعداد بما تقدم من أن عدم الأولوية في نفس  
الامر مم وعندك لا يفيد ويزداد ضعفه ههنا بان هذا مصير الى أن الواحد  
الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد ويلزم منه نفى ما عدا القدرة من سائر  
الصفات أن تأثير الذات فيها لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار كما  
نُبّهت عليه بل يجب أن يكون بالإيجاب فإذا صدرت عنه القدرة  
الواحدة بالإيجاب لم يصدر عنه صفة أخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب  
إليه مثبتوا الصفات الثالث قدرته تع غير متناعية أي ليست موصوفة  
بالتناهى لا ذاتاً ولا تعلقاً أما ذاتاً فلأن التناهى من خواص الكم ولا  
كم ثم أنه أن القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهى  
وأما تعلقاً فمعناه أي معنى سلب التناهى عنه هو اثبات اللاتناهى له  
ومعنى لاتناهى أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بالغير أي  
بما وراء ذلك الحد وأن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهيًا فمتعلقاتها  
متناهية بالفعل دأبها غير متناهية بالقوة دأبها وهذه الأحكام الثلاثة  
التفريقية مطردة في الصفات كلها فلا نكررها يعنى أن كل واحدة من سائر  
الصفات قديمة غير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة  
وغير متناهية ذاتاً بمعنى سلب التناهى وغير متناهية تعلقاً بمعنى اثبات  
اللاتناهى في تعلقه بالفعل والإرادة أيضاً كذلك لكن تعلقها غير متناهٍ  
بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من  
الأحكام المتفرعة فلا حاجة إلى التكرار ، تنبيه القدرة صفة زائدة على  
الذات لما بيّنا من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد احتج المعتزلة  
على نفيه بوجهين الأول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها  
بخلق الأجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك  
بينها سوى كونها قدرة فلو كان له تع قدرة لم يصلح لخلق الأجسام



لأن علة عدم الصلاحية موجودة فيها أيضا والجواب أن التعليل بالعدل  
 المختلفة جابر عندكم فإن القبح عندكم حكم واحد وقد علمتموه  
 بكون الشيء ظلما وأخرى بكونه جهلا إلى غير ذلك وكذا صحة الروية  
 معللة عندكم بخصوصيات المراتب وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات  
 في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير  
 موجودة في القدرة القديمة تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا  
 يتعدى الحكم إلى القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود  
 أي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها  
 الثاني القدر في الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا ففي الغايب أن كانت  
 القدرة مثلها أي مثل إحدى القدر التي في الشاهد لم تصلح قدرة  
 الغايب لتخلق الأجسام كنظيرتها والا لم يكن مخالفتها لها أشد من  
 مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح كذلك أيضا والجواب منع أن مخالفتها  
 للقدر الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض فلا يلزم عدم  
 صلاحيتها لما ذكر الباحث الثاني في أن قدرته تع تعم سائر الممكنات  
 أي جميعها والدليل عليه أن المقتضى للقدرة هو الذات لوجوب استناد  
 صفاته إلى ذاته والمصالح للمقدورية هو الامكان لأن الوجوب والامتناع  
 الذاتيين بحيلان المقدورية ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء  
 فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبتت على كلها وهذا الاستدلال بناء على  
 ما ذهب إليه أهل الحنف من أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفى  
 محض لا امتياز فيه أصلا ولا تخصص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة  
 الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن أن المعدوم  
 لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض  
 بمقدوريته تع دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز  
 أن نكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق  
 القدرة به وعلى قانون الحكماء جاز أن يستعد المادة لحدوث ممكن دون

آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء  
 قيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركيبها من الجواهر الفردة المتماثلة  
 للحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لازمة الفاعل المختار  
 ان مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذوانها فلا قدرة على  
 ايجاد بعض آخر فيها واعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعنى عموم  
 قدرته تع للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فترى متعددة كما سيتلى  
 عليك الاولى الفلاسفة الالهيون فانهم قالوا انه تع واحد حقيقى فلا  
 يصدر عنه اثران والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقى صادرة عنه  
 بالوسايط كما شرحناه من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر  
 عنه الا الواحد وما تمسكوا به في اثباته فقد زبغناه ، الفرقة الثانية  
المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هى  
 المدبرات امرا فى عالمنا هذا لدوران الحوادث السفلية والتغيرات  
 الواقعة فى جوف فلك القمر وجودا وعدما مع مواضعها اى مع مواضع  
 الكواكب فى البروج واورضاعها بعضها الى بعض والى السفليات واطهرها ما  
 نشاهده من اختلاف الفصول الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد  
 والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الراس وبعدها عنه وتوسطها  
 فيما بينهما وتأثير الطوالع فى المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب ان  
 الدوران لا يفيد العلوية سيما اذا تحقق التأخلف كما فى توعيبين  
 احدهما فى غاية السعادة والاخر فى غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال  
 بذلك على ما بينهما من التفاوت فى وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة  
 واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم بانفاق فيما بينهم وسيما اذا قام  
 البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر فى  
 الوجود الا الله كيف ونقول لهم ما اثبتوه من الاحكام لا يستتب لكم  
 على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية



في الماهية فلا يمكن ح جعل درجة حارة او نيرة او نهارية وجعل درجة  
 اخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكما بحثا وكذا الحال في جعل بعض  
 البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب اخر وفي جعل بعض الدرج  
 شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي تدعونها فانها كلها على  
 تقدير البساطة تحكمات محضة ثم نرد ونقول الفلك ان كان بسيطا  
 فقد بطل الاحكام التي تزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة ان مبناه  
 ان الفلك بسيط فحركاته بسيطة متشابهة في انفسها والحركات المختلفة  
 المشاهدة والمرصودة منها تقتضي محركات مختلفة على اوضاع متفاوتة  
 تكون حركة كل واحد منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها  
 حركات متخالفة كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية  
 لانها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم والا فلا اوج ولا حضيض ولا وقوف  
 ولا رجوع فكيف يثبت لها احكام مترتبة عليها لا يقال الافلاك وان كانت  
 بسيطة متساوية الاجزاء في الماهية فالبروج مكوبة بالثوابت المتخالفة  
 في الطبايع والعبرة في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة  
 الطبيعة بل بقرب كواكبها الثابتة من السيارات وبعدها عنها ومسامتها  
 وعدمها فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة  
 بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج لانا نقول البروج كما علمت  
 تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم وان امكن ان  
 يقال فيه كواكب صغار غير مرتبة فتختلف آثار السيارة بحلولها في  
 البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان فلت البروج  
 المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب  
 متخالفة الطبايع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام او الآثار فلت تلك  
 الكواكب تزول عن المسامنة بالحركة البطيئة فيلزم ان ينتعل الاحوال من  
 برج الى اخر وهو بطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بجزء

معين من اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك ان لو كانت بسيطة لزم  
الترجيح بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال اعنى بطلان الهيئـة المتخيـلة  
وما يترتب عليه من بطلان الاحكام ، الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم  
المجوس فانهم قالوا انه تع لا يقدر على الشر والا لكان خيرا وشريرا معا  
فلذلك اثبتوا آلهين كما مر تفصيله والجواب انا نلتزم التالى فانه تع  
خالق للخيرات والشرور كلها وانما لا نطلق لفظ الشرير عليه كما لا  
نطلق عليه لفظ خالق القدرة والخنازير مع كونه خالقا لهما لاحد  
الامرين اما لانه بؤس ان يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير  
اى ذلك مقتضى نحيبته اى طبيعته والغالب على هـيجـيره اى دأبه  
وعادته واما لعدم التوقيف من الشرع واسماء الله تع توقيفية ، الفرقة  
الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا بقدر على الفعل القبيح لانه مع العلم  
بقبحه سفة ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تع عنه والجواب  
انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اى وجه  
اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايتة عدم الفعل لوجود الصارف  
عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه ، الفرقة الخامسة ابوفاسر  
البلخي ومتبعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة  
مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفة خال عنهما  
او مشتمل على متساويتين منهما والكل مع منه تع والجواب انها اى ما  
ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها وصدوره  
بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تع فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز  
ان يصدر عنه تع مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا  
ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقايل ان يقول ما صدر عنه من امثال  
افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التعاديل



يكون متّصفاً بشيء من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اى ذلك المثل الصادر عنه خال من الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يتّجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبد انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شأنه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك ، الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تع فعلاً من افعال العبد يوجد فيه واراد العبد عدمه منه لزم إما وقوعهما فتجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر على مراده والمقدّر خلافة لا يقال يقع مقدور الله تع لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما تتصور في قدرتي الهين لانا نقول معنى كون قدرته اعمّ تعلّقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء فيتنقاومان والجواب انه مبني على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع الى ما تقدم وعلى تقدير تأثيرهما فتساويهما في هذا المقدور مع بل الله تع اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع تأثير قدرة العبد ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم ثبت فيه نوع عاجز وذلك ينافي الالوهية دون العبودية ، المقصد الثالث في علمه تع وفيه بحثان البحث الاول في اثباته وهو متّفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما نغاه شذوثة من قدماء الفلاسفة لا يعّباء بهم وسندكرة لكن المسلك في اثبات كونه تع عالماً مختلفاً امّا المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله تع متّقن اى مُحْكَم خالٍ عن وجوه الخلل ومشتمل على حِكْم ومصالح متكررة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول اعنى اتقان افعاله فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس وتأمّل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تأمّل في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من

الآلات المناسبة لها ويُعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقه الانسان  
 واعضائه التي قد كُسرت عليها المجلدات واما الثاني وهو ان من كان فعله  
 متقنا كان عالما فضروري وبنية عليه ان من رأى خطأ حسنا يتضمن  
 الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مؤثقة علم بالضرورة ان كاتبه  
 عالم وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر  
 الى ان يجزم بانه عالم فان قيل الممتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من  
 جميع الوجوه فممر أن فعله متقن ان لا شيء من مفردات العالم ومن  
 مركباته الا ويشتمل على مفسدة ما ويتضمن خلاا ويمكن تصوره على وجه  
 اكمل مما هو عليه او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على  
 العلم ان ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سوء كان موثرة عالما او  
 لا كاحراق النار وتبريد الماء او امرا ثالثا فبيننا لنا ما هو وكيف يدل على  
 علم الفاعل ونقول ايضا انه اى دليلك على اثبات علمه منقوص بفعل  
 النحل لتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختبارها  
 للمسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها اى بين  
 المسدسات فرج كما تقع بين المدورات وما سواها من المصلعات وهذا  
 الذى ذكرناه لا يعرفه الا الخدّاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت  
 ينسج تلك البيوت ويجعل لها سدّى ولحمة على تناسب هندسى بلا  
 آلة مع انه لا علم لهما بما صدر عنهما وما يتضمنه من الحكم والجواب  
 عن الاول ان المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنع الغريب والترتيب  
 العجيب الذى يتحير فيه العقول ولا تهتدى الى كمال ما فيه من المصالح  
 والمنافع ولا شك في دلالة على علم الصانع وبوضوح ما ذكرنا في مثال  
 الكتابة والخطاب ان لا نشترط في الدلالة على العلم خلوة من كل خلل



واشتماله على كل كمال حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم  
 بأفصح منه لم يدل على علم والجواب عن الثاني أنا لا نم عدم علم النحل  
 والعنكبوت بما يفعله لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما العلم بذلك  
 الفعل الصادر عنهما أو يلهمهما حالا فحالا ما هو مبداء لذلك الفعل  
 المسلك الثاني أنه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لأن القادر هو الذي  
 يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك إلا مع العلم لا يقال كون كل قادر  
 عالما ثم أن قد يصدر عن النائم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة  
 وكثير من الأشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا وإذا جاز ذلك جاز صدور  
 الكثير عنه لأن حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلّة والكثرة لأننا نقول لا  
 ثم الملازمة أن الضرورة فارقة فإنها تجوز صدور قليل من المتقن عن  
 قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه وأما من جعل النوم ضدّا  
 للقدرة فالسؤال ساقط عنه وأما الحكماء فلهم في اثبات علمه تعالى أيضا  
 مسلكان الأول أنه مجرد أي ليس جسما ولا جسمانيا كما مر في  
 التنزيهات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا فيما سلف  
 على المقدمتين الثاني أنه تعالى يعقل ذاته وإذا عقل ذاته عقل ما عداه أما  
 الأول فلأن التعقل حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية للشيء  
 المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شأنه تعالى لأن ذاته مجردة غير غائبة  
 عن ذاته فيكون عالما بذاته وأما الثاني فلأنه مبداء لما سواه أي لجميعه  
 أما بواسطة أو بدونها والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما  
 بذاته وبجميع معلولاته ويرد على المسلك الأول منع الكبرى القائلة بأن  
 كل مجرد عاقل للمفاهيم الكلية وبرهانه الذي تمسكوا به قد مرّ ضعفه  
 ويرد على المسلك الثاني أنا لا نم أن التعقل ما ذكرناه وتعريفه بذلك  
 لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان أن غايته أنهم

يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذى عرفوه به ولكن من أين لهم أن الحالة  
التي نَجدها من أنفسنا ونسميها العلم حقيقة ذلك الذى ذكرناه لا بد  
من دليل سلّمناه أى سلّمنا أن حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز  
أن يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء  
هو عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فإنها لا تدرك أنفسها مع  
كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها سلّمناه أى عدم اشتراط التغاير  
لكن لا ثم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم  
بالشيء العلم بجميع لوازمه القربية والبعيدة لأنه إذا علم الشيء علم  
لوازمه القريب الذى هو معلوله وإذا علما معا علم البعيد أيضا لأنه  
معلولهما نعم يلزم ذلك إذا علم الشيء الذى هو علة وعلم أنه علة له  
أى للشيء الآخر الذى هو معلول وعلم أنه موجود وعلم أنه يلزم من  
وجود العلة وجود المعلول فح يعلم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكرتم  
يدل على أنه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على  
ثبوت العلوم الآخر فلم قلتم أن ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم  
تنبيه<sup>٥</sup> مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات كما يفيدان العلم  
بالكلييات وذلك لأن الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان  
ومقدورة له فيكون عالما بهما معا وأما مسلكا الحكماء فلا يوجبان  
إلا علما كليا لأن ما علم بماهيته المجردة كما استفيد من الأول أو علم  
بعلته كما استفيد من الثاني يُعلم علما كليا فإن المعلوم ماهية كذا أما  
وحدّها كما في المسلك الأول أو مع كونها معللة بكذا كما في المسلك  
الثاني والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلى أيضا وتقييد الكلى بالكلى  
مرّات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده به مرّة واحدة وههنا محل  
تأمل فإنهم زعموا أن العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام  
بخصوصيات معلولاته الصادرة عنها بواسطة أو بغير واسطة وأدّعوا أيضا



انتفاء علم الله تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم وهنا فان للجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجاؤا في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية البحث الثاني ان علمه تعالى يعلم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والمنتنة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والمنتنعات وانما قلنا بعمومه للمفهومات لمثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء فان كان عالما ببعضها كان عالما بأكملها والمخالف في هذا الاصل ايضا فارق ست الاولى من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه مح لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضى نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما مكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلمناه اى كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتبارى كاف لتحقيق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك واُحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال ذلك اى علمنا بذاتنا جاز لتركيب في انفسنا بوجه

من الوجوه أى سواء كان تركيبها خارجيا او ذهنيا وكلامنا فى الواحد الحقيقى الذى لا تكثر فيه أصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشئ ونفسه قطعاً بخلاف المركب الـ فيه كثرة يمكن أن يتصور بينها نسبة فلا يتأجه النقص به لانا نقول احداً على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المظ أن قد تحقق النسبة

بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت من أين يثبت التغاير الاعتبارى المصالح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشئ باعتبار صلاحيتها للمعلومية فى الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها ، التانية من

تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا أصلا والا علم نفسه ان يعلم على تقدير كونه عالما بشئ انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه فى مذهب الفرقة الاولى لا يقال لا ثم ان من علم

شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم بشئ العلم بالعلم بذلك الشئ وهكذا فيلزم من العلم بشئ واحد العلم بامور غير متناهية وهو مح لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به أى بانه عالم وذلك مما لا خفاء فيه

فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا حاز ان يكون احداً عالما بالمجسطى والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالع فى الاجتهاد وذلك سفسطه ظاهرة واذا لزم الامكان يثبت المدعى لان امكان المح مح والجواب انه ان امتنع منه تع علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة انى ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له علمه بنفسه منعنا بطلان التالى المتضمن

لهذا العلم الممكن بالفرض وايضا فقد مر بطلان ما ذكره من اثبات



أنه لا يعلم نفسه ، الثالثة من الفرق المخالفة من قال أنه تع لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لأن العلم بالشئ غير العلم بغيره أى بغير ذلك الشئ من الاشياء الآخر والآ فمن علم شئاً علم جميع الاشياء لأن العلم به ح عين العلم بها وهو بطل وإذا كان العلم بشئ مغايراً للعلم بشئ آخر فيكون له تع بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات التى لا تتناهى وذلك مع بالتطبيق والجواب أنه أى ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة في الاضافات والتعلقات وذلك لانا لا نم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك أى تكثر الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة ، الرابعة من تلك الفرق من قال أنه تع لا يعقل غير المتناهى ان المعقول متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولة اولى منه وغير المتناهى غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه هف والجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناه يعنى ان المجموع من حيث انه مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهى ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف اعنى اللاتناهى امر واحد عارض لغير المتناهى وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه لانه الموصوف باللاتناهى لا في ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه ان يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال وبالجملته فالنزاع في غير المتناهى تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالى لا منازعة فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه الثانى المعقول كل واحد واحد من غير المتناهى وانه متميز عن غيره من تلك الآحاد ومن غيرها ولا يضّر

في تمييز كل واحد واحد عدم تمييز الكل من حيث هو كل ولما لزم من  
 هذا الجواب ككون غير المنتهى معلوما له تعد تفصيلا لا اجمالا على  
 عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال والحق ان نقول لا ثم ان المعقول  
المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية بمتاز به عن غيره وانما يكون  
 كذلك ان لو كان تعقله بتميزة وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه مم  
 لان وجوه التمييز لا تنحصر في الحد ، الخامسة منها من قال وهم جمهور  
الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار  
 الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم وبعلم انه ليس في الدار  
 او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى  
 اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص بحجب تنزيهه عنه قالوا وكذا  
 لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على  
 اشكالها لان ادراكها انما يكون بالآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات  
 المتشكلة المتغيرة ان قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي  
 ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعد وذوات العقول  
 والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم  
 عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس  
 العلم وعلى الثاني تتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في  
 صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج  
 الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة  
 او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه  
 مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشيء والعلم  
 بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند  
 حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الان اذا كان علمه هذا  
 مستمرا بلا غفلة مريئة له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد بعلم



به انه دخل الان لطربار الغفلة عن الاول والبارى تع يمتنع عليه الغفلة  
فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم  
من عدم الى وجود تغير في علمه وهذا الذي ذكره مأخوذ من قول  
الحكماء علمه تع ليس علما زمانيا اى واقعا في زمان كعلم احدنا  
بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث  
في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او  
مستقبلا واما علمه تع فلا اختصاص له برمان اصلا فلا يكون ثمة حال  
وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء  
منه ان الحال معناه زمان حكمى هذا والماضى زمان هو قبل زمان  
حكمى هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمى هذا فمن كان علمه  
ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين  
من اجرائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فאלله سبحانه عالم  
عندهم باجمع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان  
بعضها واقع في الحال وبعضها في الماضى وبعضها في المستقبل فان العلم  
بها من هذه الخبيثة يتغير بل بعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت  
الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى  
جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط  
كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقبسا  
اليه بالمضى والمستقبل والاحصور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء  
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان  
وكابن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات  
الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها  
الثابتة ان لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا  
لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه  
دعلم للخرنات على وجه كلى لا ما توقمه بعضهم من ان علمه محيط

بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال  
 كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلمه يوجب العلم بالمعلول ينافي ما  
توقمونه كما سبقت اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين البصري ذلك  
الذي ذكره تلك المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد  
واحتج عليه بوجوه الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة  
فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين اى المعلومين يستدعى  
اختلاف العلم بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم  
بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا  
فضلا عن التنافي بين شرطيهما وقد يعبر عنه اى عن الوجه الثاني بان من  
علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجيء الغد في بيت مظلم  
مستديما لذلك العلم فلم يعلم لاجل تلك الظلمة دخول غد لم يعلم  
انه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الاخر  
 نعم لو انضم اليه اى الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غد علم من  
 هذين العلمين ذلك اى انه دخل فيكون ح هذا العلم متفرعا على العلمين  
 السابقين لا عين اولهما وانما لم يجعله وجهها ثانيا كما فعله الامام الرازي  
 في الاربعين لان محصله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس  
 مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل في مثالنا هذا مشروط  
 به فيكون راجعا الى الوجه الثاني لا وجهها على حدة الثالث يمكن العلم  
 بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم للحادث حال حدوثه ولم يشعر  
 به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في اوانه  
 وغير المعلوم اى ما ليس معلوما في زمان غير المعلوم اى مغاير لما هو  
 معلوم في ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد  
 رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم  
 بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم



فثبت ح تغاير العلمين ابتداءً ويشهد لما قلناه قوله وقد يعبر عن هذا  
 الثالث بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيفع علم واعتقاد أنه واقع جهل  
 وبعد الوقوع بالعكس فتغايراً لتنافي وصفيهما أعني العلمية والجهلية كتنافي  
 وصفى المعلومات والجهولية المعتبرين في الوجه الثالث وقد عده الامام الرازي  
 وجهاً برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخ المعتزلة التزم  
 وقوع التغير في علم الباري تع بالمتغيرات وزعم ان ذاته تع يقتضى كونه  
 عالماً بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها وينزل  
 عند زوالها ويحصل علم اخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون الباري  
 تع في الازل عالماً باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تع عنه ، الساسنة  
 من الفرق المخالفين من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل اى رفع  
 الايجاب الكلى لا بمعنى السلب الكلى كما زعمته الفرقة الثانية ان لو علم  
 كل شىء فاذا علم شىء علم ايضاً علمه به لان هذا العلم شىء من الاشياء  
 ومفهوم من المفهومات وكذا علم علمه بعلمه لانه شىء اخر ويلزم التسلسل  
 في العلوم والجواب انه تسلسل في الاضافات لا في امور موجودة لان العلم  
 من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اى تسلسل الاضافات غير ممتنع  
 كما مر غير مرة بل نقول كيف يلزم التسلسل في الامور الموجودة على  
 تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال انه قد يكون علمه بعلمه نفس  
 علمه كما ذهب اليه الامام والغاضى فانهما قالا كل شىئين لا يجوز انفكاك  
 العلم بهما كالعلم بالشىء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف  
 فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف  
 الثالث تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تع قايسة به لما مر من بيان زيادة  
 الصفات على الاجمال وانكسر المعتزلة بوجه الاول لو كان له تع علم فاذا  
 تعلق بشىء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق  
 العلوم بمعلوماتها اما اجمالاً او تفصيلاً فيلزم ح نمائهما لان كل علمين

تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم إتمام قدمهما  
 معا أو حدوثهما معا لأن المتماثلات يجب اشتراكها في اللوامة فإن قيل  
 في جوابهم هذا لازم عليكم في العالمية فإذا تعلق عالميته مع شيء وتعلق  
 به عالميته من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم أو الحدوث  
 فما هو جوابكم في العالمية فهو جوابنا في العلم قلنا لهم أن يقولوا في دفع  
 هذا النقص عالميته مع تعلق الذات بالمعلوم وعالميته تعلق العلم بالمعلوم  
 فليس أو هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين والجواب  
 أنه لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق وطريقه التماثل أن المختلفات بل  
 المتصادقات قد تشترك في لازم واحد فإن قيل إذا لم يدل ما ذكرناه على  
 تماثل العلمين فبم يعرف تماثل العلوم قلنا أن كان هناك طريق آخر إلى  
 معرفة تماثلها فذلك يتوصل به إليها ولا توقف كما في سائر الأشياء التي  
 لا سبيل لنا إلى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم  
 والحدوث لأن المتماثلات قد تختلف فيهما كما في الوجود فإن وجوده  
 مع قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسرهما أن المتماثلين لا بد  
 أن يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبداء لحكم مختص الثاني  
 من الوجوه أنه مع عالم بما لا نهاية له فإذا فرض أن علمه زايد على ذاته  
 فيلزم أن يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة أن العلم بشيء غير  
 العلم بشيء آخر والجواب أن التعدد في التعلقات العلمية وهي إضافية  
 فيجوز لاتناهيها وأما ذات العلم فواحدة الثالث منها يلزم على تفدير  
 كونه عالما بعلم أن يكون علمه بعلمه أيضا زائدا على علمه وتتسلسل  
 العلوم الموجودة إلى ما لا نهاية له والجواب أنه في الإضافات لأن علمه واحد  
 وله تعلقات بمعلومات لا تنهي من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار  
 دون الذات الرابع لو كان مع ذا علم لكان فوقه عليم واللازم بطل انعافا  
 ببيان الملازمة قوله مع وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله  
 وما تحمّل من انتهى ولا تضع إلا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه



وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر أن الله عنده علم الساعة كيف وأنه أي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل لعظمى عام يقبل التخصيص فيجب تخصيصه بما عدا الباري تع ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه ، المقصد الرابع في أنه تع حتى هذا لما اتفق عليه الكل من أهل الملل وغيرهم لأنه عالم قادر لما مر من الدلائل وقد أطبقوا أيضا عليه أي على أنه عالم إلا شريطة لا يُعْبَأَ بهم كما عرفت وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته لأنها في حقنا إما اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به كلام الخليل حيث قال المراد من الحيوة أن كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو معقول وإن كان أمرا ثالثا فلا بد من تصويره وإقامة الدليل عليه وأما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة الحس والحركة أو مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر ولا تتصور الحيوة بشيء من هذه المعاني في حقه تع فقالوا إنما هي كونه بصح أن يعلم ويعدر وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة أنها صفة توجب صحة العلم والقدرة إذ لو لا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة الكاملتين المذكورتين ترجيحاً بلا مرجح واجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فإنه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية هف فلا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون اختصاصه به بصفة أخرى فيكون ترجيحاً بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنياً على تماثل الذوات أشار إلى بطلانه بقوله والحق أن ذاته تع مخالفة بالحقيقة لسمائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح ومن المعلوم أن ليس جعل ذلك الامر الذي يفتضيه ذاته لذاته علة صحة العلم أولى من جعلها أي جعل ذلك الامر أنه نظراً إلى

قوله ليس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه  
بالدليل ، المقصد الخامس في انه تع مرید وفيه بحثان الاول في اثبات  
الارادة ولا بد ههنا من تصويرها أولا ثم تقررها وتحققها بالبرهان ثانيا  
فقال الحكماء ارادته تع هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه  
عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تع بالكل وبما يجب  
ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية  
الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخیر في الكل من غير انبعاث  
قصد وطلب من الاول للحق وقال ابو الحسنين وجماعة من رؤساء المعتزلة  
كالنظام والملاحظ والعلو والى انفسهم ابلخى ومحمود الخوارزمي ارادته تع  
هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او  
اعتقاده بنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسنين  
بالداعية ولما استحال انظن والاعتقاد في حقه تع انحصر داعيته في العلم  
بالنفع ونقل عن ابي الحسنين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على  
الداعي وقال الحسنين النجاس ان كونه مریدا امر عديم وهو عدم  
كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة  
وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها  
صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد  
المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه اي على ثبوت تلك الصفة بان الصديقين  
نسبتهم الى القدرة سواء ان كما يمكن ان يقع بها هذا الصدد يمكن ان  
يقع بها ذلك الصدد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد  
منهما فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء فكما  
يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قباه وبعده فلا بد  
لتخصيصه بالوقوع دون صدقه ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر  
الاوقات من ثبوت ما يخص يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين على



الآخر لا يبرجح هـف وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما  
 والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تبع للوقوع اى العلم بوقوع  
 شىء فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه  
 فلا يكون الوقوع تبعاً له والا لزم الدور فان هو اى المخصص امر ثالث  
 يكون مغايراً للحياة والسمع والبصر والكلام ايضا ان لا يصلح شىء منها  
 للتخصيص قطعاً وهو المط فان قيل الارادة من حيث هى ارادة نسبتها  
 الى الصديق والى الاوقات سواء ان كما يجوز تعلفها بهذا الصدد يجوز  
 تعلفها بالصدد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما فى وقت يجوز  
 ارادة وقوعه فى وقت آخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من  
 مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل  
 فلما لا نم ذلك اى تساوى نسبة الارادة الى الصديق والى الاوقات حتى يلزم  
 التسلسل بل هى صفة تعلفها باحدهما ووقوعه فى وقت معين لذاتها  
 المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها  
 باحد جانبي الفعل فى وقت معين على وجه مخصوص فيجب ذلك للجانب  
 فى ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع للجانب الآخر وج يلزم الايجاب  
 وسلب الاختيار فلما اى لانا نفول وقد مر مثله وجوب الشىء بالاختيار  
 لا ينافى الاختيار بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد  
 الصديقين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها  
 متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين  
 ذات المرید لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة  
 الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجديد الارادة  
 وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة  
 بذاك فاذا كان تعلفها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلفها بالآخر ويلزم  
 الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المرتب على الاختيار لا ينافيه انما  
 يصح فى القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كما سبق

تصويره فتذكر وربما قال الحكماء لا ثم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه والاصحاب في جواب الحكماء يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا والبحث الثاني ارادته تع قديمة ان لو كانت حادثة فلا شك انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته تع لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولنزوم التس في الارادات الموجودة وقالت المعتزلة اى الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قديمة بذاتها لا بذاته تع فكانه مأخوذ من قول الحكماء انه عند

وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وتوجيه الاخذ على ما نقل من المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضروري البطلان فكانهم ارادوا بالارادات المعدات الممكنة بالممكن الذي يحدث في المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوحود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والظاهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحوادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه ان لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تع حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تع التجاؤا الى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تع ويعرف بطلانها بما ذكرنا من لزوم التس في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تع قد مر بطلانه خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين



في كونه تع مريدا قال الامام الرازي في الاربعين كونه تع مريدا اما ان  
 يكون نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته وح اما ان  
 يكون امرا سلبيا وهو احد قولي النجاشي كما مر من كونه غير مغلوب ولا  
 مكروه واما امرا ثبوتيا ولا بد له من علة لامكانه فيكون اما معللا بذاته  
تع وهو القول الاخر له واما معللا بغير ذاته وح اما ان يعلل بمعنى قديم  
 قابض بذاته تع وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما فايمن بذاته تع  
 وهو قول الكرامية او موجود لا في محال وهو قول الجبائية وعبد الجبار  
 من المعتزلة او قايمن بذات غير ذات الله تع ولم نر احدا ذهب اليه ويبتطل  
 الاول انا نعلمه ونشك في كونه مريدا ويبتطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا  
 لانه غير مغلوب ويبتطل الخامس والسادس لزوم التمس في الارادات ويبتطل  
 الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تع والسادس خاصة انه يلزم  
 عرض لا في محال وان نسبة ما لا محال له الى جميع الذوات سواء فاذا  
 كانت الارادة قايمة بذاتها فليس كونه تع مريدا بها اولى من كون غيره  
 مريدا بها وكون ذاته تع لا في محال كذلك الارادة لا يوجب اختصاصه به  
 لان كونه لا في محال امر سلبى فلا يكون علة للثبوت ، المعصد السادس في  
 انه تع سميع بصير السمع دل عليه وهو ما علم بالضرورة من دين محمد  
 عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضرورات  
 الدينية والفران وكذا الحديث مما لا يوجب انكاره ولا تأويله  
 لانه معلوم ضرورى فلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه  
تع حتى وكل حتى يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة  
 اتصف بها او بصددها و ضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من  
 صفات النفس فامتنع اتصافه تع بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر

ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها الاولى انه حتى بحياة  
 مثل حيوتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وانه ممنوع ان حيوته  
 مخالفة لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ولهذا  
 لا يصح عليه بسبب حيوته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها  
 علينا بسبب حيوتنا المقدمة الثانية ان الصمم والعمى هذان لهما وهو  
 ايضا ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر  
 اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا واما اتصافه بعدمهما مع انتفاء  
 القابلية فانه ليس بنقص عندنا كيف وهو اول المسئلة المتنازع فيها  
 بيننا المقدمة الثالثة ان الحل لا يخرج من الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل  
 عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال عن اللون والطعوم المتضادة  
 كلها المقدمة الرابعة انه منزه عن النقايس كلها والعمدة في اثباته  
 الاجماع على ان ساحة عزته مبراة عن شوايب النقص وح فليقول عليه  
 اى على الاجماع في هذه المسئلة ابتداء ان قد اطلقوا على انه تع سميع  
 بصير واذا اکتفوا بالاجماع يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحاجة  
 الاجماع الدال على الشيء ان اثبتناها بالظواهر من الآيات والاحاديث  
 التي تدل على حاجية الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى  
 منها اى من الظواهر الدالة على حاجية الاجماع ان يتجه على هذه  
 اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات  
 المدعى الى التمسك بشيء يحتاج في اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل  
 للمسافة مع التشبث بالاضعف وان اثبتناها اى حاجية الاجماع بالعلم  
 الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن  
 فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك  
 بالاجماع ثم التمسك في حاجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طایل



بل نقول ابتداءً هو ما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه تنبيهاً قد تقدم في مباحث العلم أن طائفة يزعمون أن الإدراك أعنى السمع والبصر وسائر أخواتهما نفس العلم بمتعلقه الذى هو المدرك وقد أبطلناه بأننا إذا علمنا شيئاً علمنا تماماً جلياً ثم ابصرناه فإنا نجد بالبداهة بين الحالتين فرقاً ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار واللمس في هذا الإبطال مناقشة قد مرت هناك فهؤلاء زعموا أن السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين إلى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي الحاصل اتفق المسلمون على أنه تع سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تع بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية أنهما صفتان زائدتان على العلم وقال نافذة أراد فلاسفة الإسلام فإن وصفه تع بالسمع والبصر مستفاد من النقل وإنما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها وإذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فإن اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها لما لا يمكن بالعقل والأولى أن يقال لما ورد النقل بهما أمنا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج على نفيهما عنه تع بوجهين الأول أنهما تأثر للحاسة عن المسموع والمبصر أو مشروطان به كسائر الاحساسات وأنه أى التأثر المذكور مح في حقه تع والجواب منع ذلك أن المعلوم أنهما لا يحصلان لنا إلا مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارناً للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر أو مشروطين به وإن سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم أنه في الغالب كذلك فإن صفاته تع مخالفة بالحقيقة لصفاننا فجاز أن لا يكون سميعة وبصرة نفس التأثر ولا مشروطاً به الثاني إثبات السمع والبصر

في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج<sup>٥</sup> عن المعقول والجواب ان انتفاء  
 التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فان  
 خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما أصلاً في ذلك  
 الوقت ، المقصد السابع في انه تع متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء  
 عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه  
 تع امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام  
 فثبت المدعى فان قيل صدق رسول الله موقوف على تصديق الله اياه  
 ان لا طريقة الى معرفته سواه وانه اى تصديق الله اياه اخباره عن كونه  
 صادقاً وهو اى هذا الاخبار كلام خاص له تع فاذا قد توقف صدق  
 الرسول على كلامه تع فاثبات الكلام لله تع سبحانه به اى بصدق الرسول  
 دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه  
 فانه يدل على صدقه ثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقرآن  
 الذى يُعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يُعلم به صدق  
 الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئاً اخر ثم ان ههنا قياسين  
 متعارضين احدهما ان كلام الله تع صفة له وكل ما صفة له فهو قديم  
 فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في  
 الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تع حادث فافترق المسلمون  
 الى فريقين اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة  
 منهما في صغرى القياس الثانى وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان  
 ذهبوا الى صحة الثانى وقدحوا في احدى مقدمتى الاول على التفصيل  
 المذكور والى ما ذكرناه اشار المص بقوله ثم قال الحناابلة كلامه تع حرف  
 وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا  
 الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف فهولاء صححوا القياس الاول  
 ومنعوا كبرى القياس الثانى وهذا بطل بالضرورة فان حصول كل حرف من



الحروف التي نركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها  
فيكون له أي للحرف المشروط أول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف  
 الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب  
 منها أي من الحروف التي لها أول زمان وجو أو آخره أو اجتماعا معا فيها  
 فيكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا للحنابلة في أن كلامه حروف  
 واصوات وسلموا أنها حادثة لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تع لتجويزهم  
 قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقد حوا في كبرى القياس  
 الأول وقالت المعتزلة كلامه تع اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان  
 المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تع بل يخلقها الله في غيره كاللوح  
 المحفوظ أو جبرائيل أو النبي عليه السلام وهو حادث كما ذهب اليه  
 الكرامية خلافا للحنابلة فهم أيضا صححوا القياس الثاني لكنهم قد حوا  
 في صغرى القياس الأول وهي أن كلامه تع صفة له وهذا الذي قالت  
 المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه  
 وعدم قيامه بذاته تع لكننا ثبتت أمرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس  
 الذي يعبر عنه بالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تع  
 فنمنع صغرى القياس الثاني ونزعم أنه غير العبارات أن قد تختلف  
 العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسى بل  
 نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ أن قد يدل عليه بالاشارة  
 والكتابة كما يدل عليه بالعباراة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس  
 واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وتغير  
 المتغير غير المتغير أي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير  
 الذي هو العبارات ونزعم أنه أي المعنى النفسى الذي هو الخبر غير العلم  
 أن قد يُخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه وأن المعنى  
 النفسى الذي هو الأمر غير الإرادة لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريد  
 كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الانبيان

بالأمور به والمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره وهو يريد  
 أن لا يفعل الأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعتراض عليه بأن  
الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته أن لا طلب فيهما أصلا  
 كما لا إرادة قطعا فإن هو أي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة  
 الخبر والأمر صفة ثالثة مغايرة للعلم والإرادة قائمة بالنفس ثم نزع أنه  
قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تع قال المص ولو قالت المعتزلة أنه  
أي المعنى النفسي الذي يغابر العبارات في الخبر والأمر هو إرادة فعل  
 يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو يصير  
 سببا لاعتقاده إرادته أي إرادة المتكلم لما أمر به لم يكن بعيدا لأن إرادة  
 فعل كذلك موجودة في الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليها من الأمور  
 المتغيرة والمختلفة وليس يتأجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم  
 أو يأمر بما لا يريد وح لا يثبت معنى نفسي يُدَلُّ عليه بالعبارات مغاير  
 للإرادة كما يدعيه الأشاعرة لكني لم أجده في كلامهم بل الموجود فيه أن  
 مدلول العبارات في الخبر راجع إلى العلم القاييم بالمتكلم وفي الأمر راجع إلى  
 إرادة الأمور به وفي النهي إلى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي  
 مغاير لباقي الصفات وقد مر ما فيه إذا عرفت هذا الذي قررناه لكن  
 فاعلم أن ما يقوله المعتزلة في كلام الله تع وهو خلق الأصوات والحروف  
 الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تع فنحن  
 نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما مر آنفا وما نقوله نحن ونثبتته  
 من الكلام النفسي المغاير لساير الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم  
 ينقوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تع فصار محل النزاع بيننا وبينهم  
 نفى المعنى النفسي وإثباته فإن الأدلة الدالة على حدوث اللفاظ إنما  
 تفيدهم بالنسبة إلى الحنابل القائلين بقدم اللفاظ وأما بالنسبة إلينا  
 فيكون نصيبا للدليل في غير محل النزاع وأما ما دل على حدوث القرآن  
 مطلقا بلا تقييد بالنفسي أو اللفظي فحديث يمكن حمله على حدوث



الألفاظ لا يكون لهم حاجة علينا ولا يجدى عليهم أى لا يعطى عليهم  
 فائدة وجدوى بالقياس اليها إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزايد على  
 العلم والارادة وح ينفعهم ان على هذا التقدير ينحصر القران في هذه  
 الألفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حاجة لهم ايضا في  
 تلك الأدلة المطلقة لكننا نذكر بعض أدلتهم التي من هذا القبيل ونجيب  
 عنها تدميلا للصناعة الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق في مزالق الأوهام  
 وهو من المعقول والمنقول أما المعقول فوجهان الأول الأمر والخبر في الازل ولا  
 مأمور ولا سامع فيه سفة فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه الثاني لو كان  
 كلامه نعت قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه ح يكون كالعلم  
 في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما  
 يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان  
 الحسن والقبح بالشرع صحيح في كل فعل ان يوصف به وان ينهى عنه فيلزم  
 تعلق امره ونهييه بالأفعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا  
 هذا خلف وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم  
 فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصلح ان  
 يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الأول ان ذلك السفة الذي  
 ادعيتموه انما هو في اللفظ وأما الكلام المفسى فلا سفة فيه كطلب التعلم  
 من ابن سيولد ويرد عليه ان ما يجده احدا في بطلنه هو العزم على  
 الطلب ومخيلته وهو ممكن وليس بسفة وأما نفس الطلب فلا شك في لونه  
 سفا بل فيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء  
 محال والجواب عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور المتعددة قد  
 يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها تتعلق  
 ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل  
 محض القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ابضا من محض ويعود الكلام  
 انية ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة

لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تس على ما مر وأما المنقول فوجوه الأول القرآن ذكر لقوله تع وهذا ذكر مبارك وقوله تع وأنه لذكر لك ولقومك مع قوله تع ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على أن الذكر محدث فيكون القرآن محدثا الثاني قوله تع إنما أمرنا إذا أردنا شيئا أن نقول له كن فيكون أن معناه إذا أردنا شيئا قلنا له كن فيكون قوله كن وهو قسم من كلامه متاخرا عن الإرادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزأ له ويكون حاصله قبيل كون الشيء أي وجوده بقريضة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما بوجب الحدوث أما التأخر عن الإرادة الحادثة في المستقبل فلأن التأخر عن الشيء يوجب للحدوث خصوصا إذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال وأما التقدم على الكاين للحادث بمدته يسيرة فظاهر أيضا دلالة على الحدوث الثالث قوله تع وإنا قال ربك للملائكة وإنا ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا

بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت آياته ثم فصلت فانه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي اجراء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله إنا أنزلناه قرآنا عربيا يدل على أن كلام الله تع قد يكون عربيا تارة وعبريا أخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثا لأن المسموع لا يكون إلا حرفا وصوتا السادس أنه أي القرآن معجز اجماعا ويجب مقارنته للدعوى حتى يكون تصديقا للدعوى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها وآلا أي وإن لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له به أي بذلك المدعى وتصديقه السابع أنه أي القرآن موصوف بأنه منزل وتنزيل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على



صفاته القديمة القائمة بذاته تَع الثامن قوله عليه السلام في دعائه  
 يا ربّ القرآن العظيم ويا ربّ طه ويس فالقرآن مرّوب كُلاً وبعضاً والمرّوب  
 محدث اتفاقاً التاسع أنه تع أخبر بلفظ الماضي نحو أنا أنزلناه أنا أرسلناه  
 ولا شك أن لا أنزال ولا أرسل في الأزل فلو كان كلامه قديماً لكان كذباً لأنه  
 أخبر بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزل العاشر  
 النسخ حذف باجماع الأمة وواقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء ولا شيء منهما  
 يتصور في القديم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه والامام الرازي جعل  
 هذين الوجهين في الأربعين من الأدلة المعقولة والحق ما اختاره المص  
 والجواب عن الوجوه العشرة أنها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى  
 على المتأمل وهو غير المتنازع فيه كما مرّ تحقيقه تنبيه كلامه تع واحد  
 لما مرّ في القدرة من أنها لو تعددت لاستندت إلى الذات إما بالاختيار أو  
 بالإيجاب وهما باطلان أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى المختار وأما  
 الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء فيلزم وجود قدر لا  
 تنهاى وأما انقسامه إلى الأمر والنهى والخبر والاستفهام والنداء فإنما هو  
 بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه  
 مخصوص يكون خبراً وباعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون  
 أمراً وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه خمسة هي الأقسام المذكورة  
 وقال ابن سعيد من الأشاعرة هو في الأزل واحد وليس متصفاً بشيء من  
 تلك الخمسة وإنما بصير أحدها فيما لا يزال وأورد عليه أنها أنواع فلا  
 يوجد دونها أن الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيء من أنواعه والجواب  
 منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق يعنى أنها ليست أنواعاً  
 حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب  
 تعلقه بالأشياء فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً فليس كلام  
 ابن سعيد ببعيد جداً كما توهموه تفريع على ثبوت السلام لله تع وهو  
 أنه بمتنع عليه الكذب اتفاقاً أما عند المعتزلة فلوجهين الأول أنه

أى الكذب فى الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات  
 قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على أصلهم فى اثبات حكم  
 العقل بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وستعرف بطلانه الثانى أنه  
 مناف لمصلحة العالم لأنه ان جاز وقوع الكذب فى كلامه ارتفع الوثوق  
 على أخباره بالثواب والعقاب وسائر ما أخبر به من احوال الآخرة والاولى وفى  
 ذلك فوائد مصالح لا تحصى والاصلاح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز  
 اخلاقه به والجواب منع وجوب الاصلاح ان لا يجب عليه شىء أصلاً بل  
 هو متعال عن ذلك قطعاً وأما امتناع الكذب عليه عندنا فثلاثة اوجه  
 الاول انه نقص والنقص على الله محال اجماعاً وايضاً فيلزم على تقدير ان  
 يقع الكذب فى كلامه ان نكون نحن اكمل منه فى بعض الاوقات اعنى  
 وقت صدقنا فى كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسى  
 الذى هو صفة قائمة بذاته يكون صادقاً وآلاً لزم النقصان فى صفاته تعالى  
 مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه تعالى فى الحروف والكلمات التى يخلقها  
 فى جسم دالة على معانٍ مقصودة ولما كان لفائيل ان يقول خلق الكاذب  
 ايضاً نقص فى فعله فيعود المحذور بعينه اشارة الى دفعه بقوله واعلم انه لم  
 يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى فيه فان النقص فى  
 الافعال هو القبح العقلى بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى  
 فاصحابنا المنكرون للقيح العقلى كيف يتمسكون فى دفع الكذب عن  
 الكلام اللفظى بلزوم النقص فى افعاله تعالى الثانى انه لو اتصف بالكذب  
 لكان كذبه قديماً ان لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه  
 الصدق المقابل لذلك الكذب وآلاً جاز زوال ذلك الكذب وهو محج فان  
 ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه بط فانا  
 نعلم بالضرورة ان من علم شىء امكن ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا  
 الوجه الثانى ايضاً انما يدل على كون الكلام النفسى صدقاً لأنه القديم  
 وأما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسى فلا دلالة على صدقها لأنها



حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصديق الذي يقابلها مع أن الأهم عندنا هو بيان صدقها الثالث وعليه الاعتماد لصحتها ودلالته على الصديق في الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي عليه السلام بكونه صادقا في كلامه كله وذلك أي خبره عليه السلام بصدقه مما يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة إلى بيان أسناده وصحته ولا إلى تعيين ذلك للخبر بل نقول تواتر عن الأنبياء كونه تع صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلمًا فإن قيل صدق النبي إنما يعلم بتصديقه تع له وإنما يدل تصديقه إياه عم على الصديق أي صديق النبي إذ امتنع عليه تع الكذب ووجب أن يكون كلامه صادقا فصديق النبي إنما يعرف بصدق الله فيلزم الدور إذا ثبت صدقه تع بصدق النبي كما فعلتم قلنا التصديق بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالته على الصديق دلالة عادية لا يتطرق إليها شبهة كما ستقف عليه ، وأعلم أن للمص مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تع على وفق ما أشار إليه في خطبة الكتاب ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر الناقب بالغير فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فإنما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه تع حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دقتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تع حقبنة وكعدم المعارضة وانتكادى بكلام الله للحقبني وكعدم كون المعروء والحفوط كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا فأما بذات الله تع وهو مكتوب في المصاحف مفروء بالالسن محفوط في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ للخدمة

وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته ثم كلامه وهذا المجمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشَّهْرَسْتَانِي في كتابه المسمى بنهاية الأقدام ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرة المنسوبة إلى قواعد الملة المقصد الثامن في صفات تختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل إحدى عشرة فالمقدمة هي أنه هل لله صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض أصحابنا مقنصرا في نفيها على أنه لا دليل عليه أي على ثبوت صفة أخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مر من أن عدم الدليل عندك لا يفيد وعده في نفس الأمر ممنوع وإن سلم لم يفد أيضا لأن انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بأن قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وإنما يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان له صفة غير ما ذكرنا لعرفناها لكننا لا نعرفها بل لا طريق لنا إلى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال والتجربة عن النقابص ولا يدل شيء منهما على صفة زائدة على ما ذكر والجواب منع التكليف بكمال معرفته أن هو أي التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلفون بأن نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي على العلم به لا بمعرفة صفات أخرى أو بان نفول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما يعرفه معرفة كاملة بعض منهم كالأنبياء والكاملين من أنبيائهم دون بعض وهو من عداهم وهؤلاء وإن كانوا هم الأكثرين ولكن لا يمتنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته وأثبت بعض من المتكلمين صفات أخر بيانها تلك المسائل إحدى عشرة



الأولى البقاء اتفقوا على أنه تع باري لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية  
 زائدة كما أشار إليه بقوله أثبتته الشيخ أبو الحسن الأشعري واتباعه  
 وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود أن الوجود  
 متخفف دونه أي دون البقاء كما في أول الحدوث بل يتجدد بعده صفة  
 هي البقاء واجيب عنه بأنه منقوص بالحدوث فإنه غير الوجود لتخفف  
 الوجود بعد الحدوث يعني أن البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث  
 زال بعد أن كان لأنه الخروج من العدم إلى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية  
 الوجودية فلو دل ذلك الذي ذكرتموه في البقاء على كونه وجوديا زائدا  
 لكان للحدوث أيضا وجوديا زائدا لما ذكرناه لأن العدم بعد الحصول  
 كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة أن حاصلهما الانتفال  
 الواقع بين العدم وما يقابله أعني الوجود ولزم التسلسل في الحدوثات  
 الوجودية ضرورة أن الحدوث لا بد أن يكون حادنا مع أن الشيخ معترف  
 بأن الحدوث ليس أمرا زائدا وحله بعد نعضه أن تتجدد الاتصاف بصفة  
 لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تع مع الحادث وكذا زواله  
 أيضا لا يقتضيه وذلك كله تجوز الانتصاف بالعدميات وزوال ذلك الانتصاف  
 ونعاه أي نفى كون البقاء صفة وجودية زائدة القاضي أبو بكر والامامان  
 امام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس  
 الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه لوجهين الأول لو كان البقاء زائدا  
 لكان له بقاء أن لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لأن كونه  
 باقيا إنما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله وح تسلسل البقاءات المترتبة  
 الموجودة معا والجواب أن بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود  
 الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل أصلا وبرد على هذا  
 الجواب أن ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر الثاني لو احتاج البقاء  
 على تقدير كونه وجوديا إلى الذات لزم الدور لأن الذات محتاج إلى البقاء  
 أبصا فإن وجوده في الزمان الماني معلل به وآلا أي وإن لم يحتج البقاء

الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات مع  
 استغنائه عن غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الغنى  
 المطلق دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان  
 وجوده في الزمان الثاني معلل به ممر غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا  
 يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علّة لوجوده فيه  
 ان يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله  
 وان اتفق تحققهما معا تنبيه اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود في  
 الزمان الثاني امر زايد على الذات يربط ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة  
 باستمرار الوجود ويدّعون ان الوجود في الزمان الثاني زايد على الذات  
 وأخرى بانه معنى زايد يعلل به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين  
 للنافين ينفي المعنى الاول من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا  
 لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعلل به  
 الوجود في الزمان الثاني لا يستلزم ان يكون له بقاء آخر والوجه الثاني  
 منهما ينفي المعنى الثاني دون الاول ان لا يلزم من استمرار الوجود وكونه  
 زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار  
 فلا يلزم الدور الصفة الثانية القدم واحاله الجمهور متفقين على انه تع  
 قديم بنفسه لا بقدم وجودي زايد على ذاته واثبتته ابن سعيد من  
 الاشاعرة ودليله على كونه صفة وجودية زائدة ما مر في البقاء وتصويره ههنا  
 ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد  
 ومنه قوله تع كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول زمان  
 حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا  
 زائدا على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة  
 متطاولة بأبطائه اي ما مر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شيء منهما وحمل  
 ما مر على الوجهين السابقين لما لا وجه لصاحته والذي يخصه اي يختص  
 بابطاله انه ان اراد به اي بالقدم انه لا اول له فسلب فلا يتصور كونه



وجودها أو أنه صفة لأجلها لا يختص الباري سبحانه باحتيز كما فسرته أي  
 كما فسر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ أبو إسحق الأسفرائني فإنه قال  
 معنى كلامه أنه تع مختص بمعنى لأجله ثبت وجوده لا في حيز كما أن  
 المتحيز يختص بمعنى لأجله كان متحيزا ولا يخفى عليك أن هذا  
 التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون القدم  
 أمرا سلبيا أن مرجعه ح إلى وجوده لا في حيز فإن قلت هذا السلبى معلل  
 بالقدم لا نفسه قلت أن الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية أو  
 غيرهما من المعاني فالتصوير أي فعلية تصوير ذلك المعنى المراد أولا ثم  
 التقرير والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا هذا الذي أوردناه وهنا في  
 إبطاله منضم إلى ما سبق في مباحث الأمور العامة من أنه أي القدم  
 أمر اعتباري لا وجود له في الخارج فإنه يدل على بطلان مذهبه ودليله أيضا  
 الصفة الثالثة الاستواء لما وصف تع بالاستواء في قوله الرحمن على العرش  
 استوى اختلف الأصحاب فيه فقال الأكثرون هو الاستيلاء وبعود الاستواء  
 ح إلى صفة القدرة وقال الشاعر

قد استوى عمرو على العراق

من غير سيف ودم مهراق

أي استولى وقال الآخر

فلما علونا واستولينا عليهم

تركناهم صرعى لنسر وعلاء

أي استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة  
 والمغالبة أي يشعر بسبق هذه الأمور التي تستحيل في حقه تع وأيضا لا  
 فائدة لتخصيص العرش لأن استيلاءه يعم الكل لانا نجيب عن الأول  
 بمنع الأشعار ألا يرى أن الغالب لا يشعر به كما في قوله والله غالب على  
 أمره نعم ربما يفهم سبق تلك الأمور من خصوصية من أسند إليه  
 الاستيلاء في أمر مخصوص وعن الثاني بأن الفائدة هي الأشعار بالأعلى على

الادنى ان مقرر في الاوهام ان العرش اعظم الخلق فاذا استولى عليه كان  
مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى  
على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا  
كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو اى  
الاستواء ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله ثم استوى الى السماء  
اى قصد اليها وهو بعيد ان ذلك يعدى بالى كالقصد دون على كاستيلاء  
وذهب الشيخ في احد قوليه الى انه اى الاستواء صفة زائدة ليست عائدة  
الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها ولم يقرر دليلا عليها ولا يجوز  
التعويل في اثباته على الظواهر من الايات والاحاديث مع قيام الاحتمال  
المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او القصد على ضعف فالحق التوقف  
مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال تع وبقي  
وجه ربك كل شيء هالك الا وجهه اثبتة الشيخ في احد قوليه واهو  
اسحق الاسفرائنى والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات  
وقال في قول آخر ووافقه القاضى انه الوجود وهو كما قبله ادنى الاستواء  
في عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال تنبيه  
الوجه وضع في اللغة للجراحة المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه  
تع ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله  
المخاطب ان المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجاوز  
به عما يُعقل وينبت بالدليل متعين وهو ان يتجاوز به عن الذات  
وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته مع مجموع صفاته وما سواه هالك  
غير باق الصفة الخامسة اليد قال الله تع يد الله فوق ايديهم ما منعك  
ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبتتهما الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين  
على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف والية  
ميل القاضى في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجازان عن القدرة فانه



شائع وخلقته بيدى أى بقدرتى الكاملة ولم يرد بقدرتى وتخصيص خلق  
 آدم بذلك مع أن الكل مخلوق بقدرته تع تشريف وتكريم له كما أضاف  
 الكعبة الى نفسه فى قوله أَنَّ صَهْرًا بَيْتِي للتشريف مع أنه مالك للمخلوقات

كلها وكما خصص المؤمنين بالعبودية لذلك فى قوله أن عبادى ليس لك  
 عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد مجاز عن القادرية بناء على أصلهم  
 الذى هو نفى الصفات وإثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة  
 وهو فى غاية الضعف إذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد وقيل صفة زائدة  
 وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد فى بعض  
 النسخ بدله وقيل صلة زائدة أى لفظة بيدى زائدة كما فى قوله

دَعَوْتُ لِمَا نَابَيْ مِسُورًا

فَلَبَّى فَلَبَّى يَدَيَّ مِسُورٍ

وهو فى غاية الركاكة وتحقيقه كما فى الاول أى كالتحقيق الذى ذكرناه  
 فى الوجه من أنه موضوع للجارية وقد تعددت فيجب الحمل على التجوز  
 عن معنى معقول هو القدرة الصفة السادسة العينان قال تع تجرى باعيننا  
 ولتصنع على عيني وقال الشيخ تارة أنه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة  
 أنه البصر والكلام فيه ما مر آنفاً فإن إثبات الجارية ممتنع والحمل على  
 التجوز عن صفة لا نعرفها موجب الاجمال فوجب أن يجعل مجازاً عن  
 البصر أو عن اللفظ والكلائة وصيغة الجمع للتعظيم الصفة السابعة الجنب  
 قال تع أن تقول نفس يا حسرتنا على ما فرطت فى جنب الله وقيل صفة  
 زائدة وقيل المراد فى أمر الله كما قال الشاعر

أَمَّا تَتَّقِينَ اللَّهَ فِي جَنْبِ عَاشِقٍ

لَهُ كَبِدٌ حَرَقَى وَعَيْنٌ تَرَفَّرُ

أى تلمع وتتحرك ورقراق السراب ما تلاءم منه أى جاء وذهب وكذلك  
 الدمع اذا دار فى الحُمْلَاقِ أو اراد الجنب يقال لأن جنبه أى بجانبه وحرمه

الصفة الثامنة القَدَمُ قال عليه السلام في اثناء حديث مطول فيضع للجبار قدمه على النار فتقول قَطُّ قَطُّ اى حسبي حسبي وفي رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي اخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك خازن النار او بمن يرفع نفسه عن امثال التكالييف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد في رواية أنس في اثناء حديث واما النار فلا تمتلى حتى يضع الله رجله فيها

الصفة التاسعة الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وفي رواية ان قلوب بنى ادم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد بصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه التأويل فكما في اليدين الصفة العاشرة اليمين قال تع والسموات

مطويات بيمينه وتأويلها بالقدرة التامة ظاهر الصفة الحادية عشر التكوين اثبتته الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة اخذاً من قوله تع كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدماً على كون الحادثات اعنى وجودها

والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة

اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثراً للقدرة

واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن

ذاتي فلا يصلح اثراً للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل به اى بامكان

الشيء في نفسه يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير

مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اى كون المقدور

ووجوده لا صحتته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك اى

بكون اثرها الكون فان فيل المراد بالصحة التى جعلناها اثراً للقدرة

هو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد عن الفاعل لا صحة المفعول في

نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتى لا يمكن تعليله بغيره واما



الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعلقة بالقدرة فان القدرة هي  
الصفة التي باعتبارها يصح عن الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من  
الشيء المقدور له فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله  
من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي  
التكوين قلنا كل منهما اى من ذينك الطرفين يصلح اثرا لها اى للقدرة  
وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنها الى مخصص بعينه وهو الارادة  
المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى مبداء للكون غير القدرة المؤثرة  
فيه بواسطة الارادة المتعلقة وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه  
بين كنفى فوجدت بردها في كبدى ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهبت  
اليه المشبهة ففيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مؤول بالتدبير  
بقال فلان في كف فلان اى في تدبيره والمقصود من الحديث بيان الطافة  
في تدبيره له او بيان انه وجد روح الطافة فان البرد يطلق على كل روح  
وراحة وطمانينة وقد ورد في الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجذه  
وبممنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل هو مؤول  
بظهور تباشير الخير والنجاح في كل امر ومنه ضحكت الرباض اذا بدت  
ازهارها فمعنى ضحكك ظهر تباشير الخير والنجاح منه وبدت النواجذ عبارة  
عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان  
حمل اكثر ما ذكر من الايات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير  
وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيًا لجزالة المعنى وفخامته  
ومجانبا عما يوجب ركائته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليقها  
والله المستعان وعليه التكلان • المرصد الخامس فيما يجوز عليه تع  
اى يجوز ان يتعاقب به كالروية والعلم بالكنه وفيه مقصدان الاول في  
الروية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فهنا ثلث  
مقامات المقام الاول في صحة الروية وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها  
فذهب الاشاعرة الى انه تع يصح ان نرى ومنعه الاكثرون قال الامدى

اجتمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تع في الدنيا والاخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبتته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيلا لا وقبل نعمر والحف انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تع يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لدى الخواس واختلفوا في رؤيته لذاته

ولا بد أولا من تحريك محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فربانها ثم

غمصنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة

مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زايد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رايناه فاننا نعلم بالبدئية تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى قالت الفلاسفة هي اي تلك المغايرة

والزيادة عايدة الى تآثر الحدة لا الى الزيادة في الانكشاف وهي الرؤية والابصار

لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل

ان الشمس حاضرة عنده لا يتأني له ان يدفعه اي هذا التخيل عن نفسه اصلا وما ذلك الا لان الحدة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدة بعد ان زالت الرؤية الثاني ان من نظر بالاستقصاء الى

روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينه الى شيء ابيض فانه يرى لونه

مترجا من البياض والخضرة فقد تحقق ان حدقته تأثرت عن الخضرة

وبقي صورتها فيها بعد التحويل الثالث ان الضوء القوي يقهر الباصرة

وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الراي بعد رؤيتهما الى

ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرها فلولا تأثرها اي تأثر الحاسة منه

بل منهما لما كان الامر كذلك قلنا كل ذلك الذي ذكرتموه يدل على تأثير

الحدة عند الابصار واما عود تلك الزيادة التي هي الابصار اليه اي الى

التأثر فلا دلالة له عليه فلا هي اي فلا الابصار بتأويل الرؤية هو اي تأثر



للحاسة ولا هي مشروطة به عندنا فجاز أن نرى الله سبحانه من غير أن  
 يتأثر عنه الحاسة وقد سبق ما فيه كفاية وهو أن الروية أمر يخلفه الله  
 في الحى ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرايط التى اعتبرها  
 الحكماء ثم علمت أن الله ليس جسما ولا فى جهة ويستحيل عليه مقابلة  
 ومواجهة وتقليب حقيقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده  
 انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد فى الاحاديث الصحيحة وأن يحصل  
 لهوثة العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالروية هذا ما تفرد به  
 اهل السنة وخالفهم فى ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان  
 جوزوا رويته تع لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفى جهة وأما الذى  
 لا مكان له ولا جهة فهو عندهم ما بمتنع وجوده فضلا عن رويته وسيرد  
 عليك زيادة تقرير لمذهبهم وقد استدلل عليه اى على جواز رويته تع  
 بالنقل والعقل فلنجعل مسلكين المسلك الاول النقل وانما قدمه لانه  
 هو الاصل فى هذا الباب والعمدة من المنقولات فى ذلك قوله تع حكاية  
 عن موسى ربّ ارنى أنظر اليك قل لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر  
 مكانه فسوف ترانى الاحتجاج به من وجهين الاول أن موسى عليه السلام  
 سأل الروية ولو امتنع كونه تع مربيا لما سأل لانه ح إماما أن يعلم امتناعه او  
 يجهله فان علمه فالعقل لا يطلب لخال فانه عبث وإن جهله فالجاهل  
 بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تع  
 بذلك فى كتابه بل ينبغى أن لا يصلح للنبوة أن المقصود من البعثة هو  
 الدعوة الى العقائد الحقّة والاعمال الصالحة الثانى انه تع علق الروية على  
 استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن فى نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن  
 ان لو كان متنعاً لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم الاعتراض أمّا  
 على الاول فمن وجوه الاول أن موسى لم يسأل الروية بل تجوز بها عن

العلم الضروري لانه لازمها واطلاقي اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأي بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكأنه قال اجعلني عالما بك

علما ضروريا وهذا تأويل ابي الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر

البصريين والجواب ان الروية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالي

فبعيد جدا والصواب ان يقال ولو كانت الروية المطلوبة في ارضي بمعنى

العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى

العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالي مستبعد مخالف للظاهر قطعاً

ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل ولا دليل ههنا فوجب حمله على

الروية بل على تقليب الحذقة نحو المرتضى المؤدّي الى رويته فيكون الطلب

لروية ايضا ثم نقول بمتنع حملها اي حمل الروية المطلوبة عليه اي على

العلم الضروري ههنا أما اولا فلا يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه

ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لما لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر

المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك وأما ثانيا فلان الجواب ينبغي

ان يطابق السؤال وقوله لن تراني نفى للروية لا للعلم الضروري باجماع

المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا الثاني من وجوه

الاعتراض على الاول انه لم يسأله اراءة ذاته بل سأل ان يريه علما وأما

من اعلامه واماراته الدالة على الساعة وتقدير الكلام انظر الى علمك

فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وقال انظر اليك نحو وأسأل

القرية اي اهلها فتكون الروية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارضي

علما من اعلامك انظر الى علمك وهذا تأويل الكعبي والبغداديين والجواب

انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا لدليل ابصارا ومع ذلك لا يستقيم اما اولا

فلقوله لن تراني فانه نفى لرويته تع لا لروية علم من اعلام الساعة

باجماعهم ولا يطابق الجواب السؤال ح وأما ثانيا فلان تدكك الجبل



الذى شاهده موسى من أعظم الأعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله  
 ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية أى العلامة الدالة على الساعة  
 المستفاد من قوله لن ترائى على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وايضا  
 قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآية فى تدكك الجبل لا فى  
 استقراره الثالث من تلك الوجوه انما سالها بسبب قومه لا لنفسه لانه  
 كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما  
 نسبها الى نفسه فى قوله ارنى ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة  
 اليهم بالطريق الآتى وفيه مبالغة بقطع دابر اقتراحهم وفى اخذ الصاعقة  
 لهم دلالة على استنحالة المسؤل وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه وللجواب انه  
 خلاف الظاهر فلا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلا فائدة لو  
 كان مصدقا بينهم لكفاه ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان  
 يردعهم عن طلب ما لا يلبق بجلال الله كما زجرهم وقال انكم قومه  
 تجهلون عند قولهم اجعل لنا آلهة كما لهم الهة وآلاى وان لم يكن  
 مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكبين نصدفه لم يصدقوه ايضا فى  
 الجواب بل ترائى اخبارا عن الله لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال  
 ولم يسمعوا للجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون  
 ما جرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة واما ثانيا فلا فائدة لما سئلوا  
 وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم  
 يحتج موسى فى زجرهم الى سؤال الرؤية وضافتها الى نفسه وليس فى اخذ  
 الصاعقة دلالة على امتناع المسؤل لانهم لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة  
 عقيب سؤلهم وليس فى ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان  
 يكون ذلك اخذ لفصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا  
 مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن  
 لك حتى تفاجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء

بسبب التعنت وان كان المسؤل امرا ممكنا في نفسه فاطهر الله عليهم  
 ما يدل على صدقه معجزا له وادعا لهم عن تعنتهم الرابع من وجوه  
 الاعتراض على الاول انه سألها لنفسه وان عام استحالتها بالعقل ليتأكد  
 دليل العقل بدليل السمع فينتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد  
 الأدلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة العلم بالمدلول  
 فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل هذا السؤال وفعله فعل ابراهيم

وسواله حين قال رب ارني كيف يحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن  
 ليطمئن قلبي فقد طلب الطمانينة فيما يعتقد به ويعلمه بانضمام المشاهدة  
 الى الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كما مر صفة توجب  
 تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك يقول قول الخليل  
 تارة بما يضعف وهو انه مخاطبة منه لجبرئيل عند نزوله اليه بالوحي  
 ليعلم انه من عند الله وضعفه انه خاطب الرب وجبرئيل ليس برب وايضا  
 احياء الموتى ليس مقدورا لجبرئيل فكيف يطلب منه وتارة بما يقوى وهو  
 ما روى من انه اوحى الله اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته اني  
 احيى الموتى بدعائه وظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء  
 ليطمئن قلبه مع انه كان يمكنه اى يمكن موسى ذلك اى طلب التأكيد  
 من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل  
 السمعى على استحالتها بلا طلب لها فيكون ح طلبها خارجا عما يليق  
 بالعقلاء خصوصا الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع  
 الرؤية ولا يضّر ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية لان المقصود من وجوب  
 معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا بفعل قبيحا والغرض  
 من البعثة هو الدعوة الى انه تع واحد وانه كلف عباده باوامر ونواه  
 تعرضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته  
 واما من جعل الوجوب شرعا فعنده يجوز ان لا يكون شريعة موسى



أمره بمعرفة أنه تع يستحيل رؤيته أو يعلم موسى امتناع الرؤية والسؤال  
بطلبها صغيرة لا تمتنع على الانبياء والجواب التزام أن النبي المصطفى المختار  
بالتكليم في معرفة الله وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ودون  
من حصل طرفاً من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي  
لا سلكها واحد من العقلاء واحتجاجنا بلزوم العبث على تقدير العلم  
بالاستحالة وهو ما بنزه عنه من له أدنى تمييز فصلا عن الانبياء كيف  
ومثل هذا التناجس على الله بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسيم  
على رأيكم لا يُعَدّ من الصغائر بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم  
وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر نقول في جوازها من الانبياء ما سيأتي  
من المنع والتفصيل وأما على الوجه الثاني أي الاعتراض عليه فمن وجهين  
الأول أنه علق الرؤية على استقرار الجبل أما حال سكونه أو حال حركته  
الأول ممنوع والثاني مسلم ببيانه أنه لو علقه أي وجود الرؤية عليه حال  
سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل  
فإن قد تعين أنه علقه عليه حال حركته ولا خفاء في أن الاستقرار حال  
الحركة مح فيكون تعليق الرؤية عليه تعليقا بالمحال فلا يدل على إمكان  
المعلق بل على استحالاته والجواب أنه علقه على استقرار الجبل من حيث  
هو من غير قيد بحال السكون أو الحركة والا لزم الاضمار في الكلام وأنه  
أي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعاً أن لو فرض وقوعه لم يلزم  
منه محال لذاته وايضا فان استقرار الجبل عند حركته أي في زمانها  
ليس بمحال أن في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة  
ولا محذور فيه وإنما المحال هو الاستقرار مع الحركة أي كونها مجتمعين  
لا وفوق شيء منهما في وقت الآخر بدل صاحبه الثاني من الوجهين أنه لم

يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الروية او امتناعها بل بيان عدم  
وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم  
امكان المعلق والجواب انه قد لا يقصد الشيء في الكلام قصدا بالذات  
ويلزم منه لزوما قطعيا والحال ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط  
الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هذا ايضا ممكنا  
والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لانه ح منتف على تقدير  
وجود الشرط وعدمه لا يقال فايذة التعليق ربط العدم بالعدم مع  
السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من  
مثل قولنا ان ضربتي ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا  
في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح تذييب كل ما  
سنتلوه عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الروية فهو دليل جوازها  
وصحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمع من  
الاصحاب والله الموفق للصواب، المسلك الثاني من مسلكي صحة الروية هو  
العقل والعمدة في المسلك العقلي مسلك الوجود وهو طريق الشيخ ابي  
الحسن والغاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كاللون  
والاصواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر  
ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز  
الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين  
قايمين بالجسم لما تقرّر من انه مركّب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان  
قام باجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل  
القسمة بنفسه هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد  
بمحلّين وهو مح فروبة الطول والعرض هي روية الجواهر التي ركب منها  
الجسم ففد ثبت ان صحة الروية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه



الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود  
كما عرفت وانتفاؤها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة  
لاستحال كونها مرتبة بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال  
الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك اى اختصاص الصحة بحال  
الوجود ترجيحاً بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن  
العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصاحبة للرؤية  
لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد  
وهو صحة كون الشيء مرتباً بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما  
بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مباحث العلل ثم نقول  
وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحادث ان لا مشترك بين الجوهر  
والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها  
مصاحبة سوى هذين لكن الحادث لا يصلح ان يكون علة للصحة  
لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون  
جزء العلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه  
وانما سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فان هي  
اى العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم  
من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في  
حق الله تع فتتحقق صحة الرؤية وهو المط واعلم ان هذا الدليل  
يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح واللموسات والطعوم  
والشبه الاشعري بلزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق  
الرؤية وانما لا نرى هذه الاشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله  
بذلك اى بعدم رؤيتها فانه تع جرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا  
يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصم يشدد عليه

النكير أى الإنكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية  
ونحن نقول ما هو أى إنكاره إلا استبعاد ناش عما هو معتاد فى الروية

والحقائق أى الأحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما  
تحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوايب التعليلات ولا شبهة فى أن  
الروية بالمعنى الذى حققناه فيما سلف ليست ممتنعة فى سائر الحسوسات  
ثم الاعتراض عليه بعد النقص المذكور من وجوه الأول لا نمر أنا نرى

العرض والجوهر معا بل المرئى هو الاعراض فقط فذلك نرى الطول والعرض  
وهما جوهران قلنا لكم برونتهما صحيح ولكن المرجع بهما الى المقدار وأنه  
عرض قايم بالجسم والجواب أنا قد ابطالنا ذلك أى كونهما مقدارا  
قايمين بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار الذى هو عرض مبنى على  
نفى الجزء وتركب الجسم من الهوى والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة

الى اعادته ونزيد ههنا لابطال المقدار العرضى أنا لو فرضنا تألف الاجزاء  
من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر  
ببالنا شئ من الاعراض فعلم انه لا حاجة فى الطول الى شئ سوى الاجزاء  
فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض قايم بها وايضا فالامتداد الحاصل فيما  
بين الاجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذى هو المقدار بها والا لقيام

المقدار الواحد بها أى بتلك الاجزاء وان كانت متناثرة متفاصلة وهو  
ضرورى البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضى بالاجزاء  
فلا يكون الامتداد عرضا قايم بها والا لزم اشتراط الشئ بنفسه فمرجع  
الطول الى الاجزاء المتألفة فى سمت مخصوص فرونته روية تلك الاجزاء  
المتميزة وهو المط الثانى من وجوه الاعتراض لا ثم احتياج الصحة الى علة

لأنها الامكان والامكان عدمى لما تقدم فى باب الامكان والعدمى لا حاجة  
به الى علة والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه أى فى باب الامكان من

الادلة الدالة على كونه وجوديا والجواب تحقيقا ان المراد بعلة صحة الروية



كما صرح به الامدنى ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة  
 واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق  
 الرؤية ضرورى وبعلم ايضا بالضرورة انه اى متعلق الرؤية امر وجودى لان  
 المعدوم لا يصح رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه لا نم ان علة صحة  
 الرؤية يجب ان تكون مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا  
 واحدا بالشخص وهو ظ بل نقول صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية  
 الجواهر ان المتماثلان ما يستد كل منهما مستد الاخر ورؤية الجسم لا تقوم  
 مقام رؤية العرض ولا بالعكس ان يستحيل ان يرى الجسم عرضا او العرض  
 جسما واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر  
 فى مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما  
 بعلتين مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها  
 والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما اى من الجوهر والعرض  
 فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه هوية ما من الهويات  
 واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن  
 ادراك انها اى جوهر او عرض هي فاذا راينا زيدا فانا نراه رؤية واحدة  
 متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة  
 حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان والاصواء واما الاجسام فهي  
 مرتبة بالعرض والتبعية بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر هي اعضاؤه  
 والى اعراض تقوم بها اى بتلك الجواهر وربما تغفل عن ذلك التفصيل حتى  
 لو سئلنا عن كثر منها اى من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن  
 قد ابصرناها ان كنا اى زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق  
 الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان  
 متعلق الرؤية الامر الذى به الافتراق بينها اعنى خصوصية هوية زيد

مثلاً لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم  
 الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد  
 تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجوهر والاعراض  
 وبين البارئ سبحانه فيصح رؤيته الرابع من وجوه الاعتراض لا نمر ان  
 المشترك بينهما اى بين الجوهر والاعراض ليس الا الوجود والحدوث فان  
 الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والعلومية وسائر المفهومات  
 العامة والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذى فسرنا به حلة الصحة  
 هو ما يختص بالموجود والا تصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك  
 لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شئ  
 منها متعلقاً للرؤية وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب  
 ان يكون معلوماً لكونه مدركاً بالبصر والذى نعلمه فيهما اى فى الجوهر  
 والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد ابطالنا تعلق الرؤية بها ولم  
 يبق لتعلق الرؤية الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية  
 بها ممتاز كل منهما عن القديم واما هو مطلق الحدوث وقد ابطالناه  
 ابصاراً واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك يتم المط الخامس لا نمر  
 ان الحدوث لا يصلح سبباً لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز  
 كون سببها كذلك عدمياً والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة  
 متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك فى انه لا يصلح العدم لذلك اى  
 لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق كما  
 ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدمياً فلما وذلك اى  
 كون الوجود مسبوقاً بالعدم امر اعتبارى لا فى ضرورة والا لم يحتج  
 حدوث الاجسام الى دليل لكونه مدركاً محسوساً السادس لا نمر ان  
 الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بان وجود



كل شيء نفس حقيقته وكيف تكون حقايق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحوادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل يكون جميع الوجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب الامدني عن هذا السؤال بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالتزام ولا يجب كون الملزم معتقدا بما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المص قال والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية ما لما عرفت من ان الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية والشخصية وذلك اى كون الشيء ذا هوية يمتاز بها امر مشترك بين الوجودات بأسرها بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما والزمتم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على مذهبننا فشيئات الاشياء اى خصوصياتها التى يمتاز بها بعضها عن بعض وهى هيئات وخصوصيات للهويات الممتازة بذواتها وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوف لا ستره به فما ذكره الشيخ من ان وجود شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثانى بل اراد ان الوجود ومعرضه ليس لهما هويتان ممتازتان يقوم احديهما بالآخرى كالسواد بالحسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح بالاتحاد الذى ادعاه الشيخ على ما مر في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافى اشتراك مفهوم الوجود فلا تنافى بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتميزة بذواتها والاكترون توهّموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية

ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات ان يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة للحقيقة وهو بط فذلك قال واعلم ان هذا المفهوم منزلة الاقدام ومصلحة الافهام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكير وامعان التدبر والثبات عند البوارق الالامعة من الافكار وعدم الركون الى اول عارض يظهر ببدائي الرأي كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الروية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه والله العون والمنة في ادراك الحقايق والاهتداء الى الدقايق السابع من الاعتراضات لا نمر ان علّة صحة الروية اذا كانت موجودة في القديم كانت الروية ثابتة فيه كما في الحوادث لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب يعلم بما قدّمناه اليك وهو بيان ان المراد بعلّة صحة الروية متعلّقتها وان متعلّقتها هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشيخ المرئي من بعيد بلا ادراك للخصوصية واذا كان متعلّقتها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المص في ترويج المسلك العقلي لانبات صحة رؤيته نع لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماعية المطلقة والحقيقة فلا تتعلق بها الروية اصلا وان المدرك من الشيخ البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكّن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترقى الى قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات آخر يُطْلَعُك عليها ادنى تأمل فان الاولى ما قبل



من أن التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى  
 ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية  
 وقد مرّ عمدتها ، المقام الثاني في وقوع الروية أن المؤمنين سيرون ربهم  
 يوم القيامة أي في الدار الآخرة قال الإمام الرازي مستدلاً على وقوع الروية  
 الأمة في هذه المسئلة على قولين فقط الأول يصح ويرى والثاني لا يصح ولا  
 يرى وقد أثبتنا أنه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة أنه لا يرى لكان  
 قولاً ثالثاً خارقاً للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي  
 والاثبات بل كلاهما مثبتان معا أو منفيان معا وهو أي هذا الاستدلال  
 غير صحيح كما ذكره الامدي لأن خرق الاجماع اثبات ما نفيه كما اذا  
 ذهب بعض المجاميع الى السالبة الكلية واخرون الى السالبة الجزئية  
 فحدث القول بالموجبة الكلية أو نفي ما أثبتته كما اذا ذهب بعضهم  
 الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فحدث القول بالسالبة  
 الكلية وأما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية واخرون الى السالبة  
 الكلية فحدث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية ليس خارقاً  
 للاجماع إذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة  
 في إحدى المسئلتين ولاخرى في الأخرى كما في ما نحن بصدده واليه  
 أشار بقوله وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول  
 بعدم الوقوع ونشئ منهما لا يخالف الاجماع ولا يخرقه بل كل واحد من  
 قولي التفصيل لما قال به طائفة من طائفتي المجاميع وأن كان خارقاً لما قال  
 به الطائفة الأخرى فذلك الذي ذكرناه في مسئلتنا هذه كما في مسئلة  
 قتل المسلم بالدمى والخمر بالعبد فإن القائل قايلان مثبت لهما معا  
 كالحنفية وناف لهما معا كالشافعية والتفصيل بينهما لما لم يقل به أحد  
 من الامنة ولكن لو قيل به لا يكون خارقاً للاجماع بل موافقة للمثبت في  
 مسئلة وللنافي في مسئلة أخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعاً عنه بل  
 يكون جازماً بالاجماع فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه

مسلك المسلك الاول قوله تع وجوه يومئذ فاصرة الى ربها ناظرة وجه  
الاحتجاج بالاية الكريمة ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل

بغير صلة بل يتعدى بنفسه قال الله تع انظرونا نقتبس من نوركم اى  
 انتظرونا وقال ما ينظرون الا صبيحة واحدة اى ما ينتظرون ومنه قوله  
 فناظرة بم يرجع المرسلون اى منتظرة وقال الشاعر

وان يك صدر هذا اليوم ولى  
 فان غدا لناظره قريب

اى لمنتظرة وجاء بمعنى التفكير والاعتبار ويستعمل ح بفى يقال نظرت فى  
 الامر الفلانى اى تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل  
 ح باللام يقال نظر الامير لفلان اى رآف وتعطف وجاء بمعنى الروية  
 ويستعمل ح باني قال الشاعر

نظرت الى من حسن الله وجهه  
 فيها نظرة كادت على وامق تقضى

والنظر فى الاية موصول بالى فوجب حمله على الروية فتكون واقعة فى ذلك  
 اليوم وهو المط واعترض عليه بوجوه الاول لا نم ان لفظ الى صلة للنظر  
 بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فعنى الاية نعمة ربها  
 منتظرة ومنه قول الشاعر

أبيض لا يرقب النزال ولا

يقطع رحماً ولا يخون الى

اى نعمة ونقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما فى قوله

فهل لكم فيما الى فائى

طبيب بما اعيبى النطاسى حديما

اى فيما عندى ومعنى الاية ح عند ربها منتظرة نعمته والجواب ان



انتظار النعمة غم ومن ثمه قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصح الاخبار  
 به بشاره مع ان الاله وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاکرام وحسن الحال  
 وفراغ البال وذلك في رؤيته تع فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة  
 لنصرة الوجه لا في الانتظار المؤدى الى عبوسه الثاني النظر الموصول بالي  
 قد جاء للانتظار قال الشاعر

وشعث ينظرون الى بلال

كما نظر الظماء حيا الغمام  
 ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه  
 على الانتظار ليصح التشبيه وقال

وجوه ناظرات يوم بدر

الى الرحمن بآتي بالفلاح

اي منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال

كل الاخلاق ينظرون سجاله

نظر الحاجب الى طلوع هلال

اي ينتظرون عطابه انتظار الحجاج ظهور الهلال والجواب لا تم ان النظر

هنا اي فيما ذكرنا من الامثلة للانتظار ففي الاول اي يرون بلالا كما يرى

الظماء ماء يطلبونه ويشتاقون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق المجرد

عن الصلة كالمذكور في المشبه به على الروية بطريق الحذف والايصال

انما الممتنع حمل الموصول بالي على غيرها اي على غير الروية كالانتظار

وفي الثاني اي ناظرات الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك ترفع اليه

الابدى في الدعاء او ناظرات الى آثارة اي آثار الله من الضرب والطعن

الصادر من الملائكة التي ارسلها الله تع لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر

بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قايله شاعر من

اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم

بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيئمة وعلى هذا فالجواب ظاهر  
 وفي الثالث اى يرون سجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما  
 مر آنفا وان سلم مجيئه مع اى للانتظار فلا يصح حمله عليه فى الآية اذ لا  
 يصح بشاره لما مر من ان انتظار النعمة غم ووصولها سرور الثالث من  
 وجوه الاعتراض ان النظر مع اى حقيقة لتقليب الحديقة لا للرؤية يقال  
 نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا ولم ازل  
 انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشئ غاية لنفسه  
 وانظر كيف ينظر فلان اى والرؤية لا ينظر اليها وانما ينظر الى تقليب  
 الحديقة وقال تع تراه ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول باى  
 محمول على تقليب الحديقة لما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة والشؤر والازوار  
 والرضى والتجبر والذل والخشوع وشئ منها لا يصلح صفة للرؤية بل هى  
 احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحديقة نحو المرمى هذا  
 كما ذكرنا وتقليب الحديقة ليس هو الرؤية وهو ظاهر فلا يكون النظر  
 الموصول باى حقيقة فيها والا لزم الاشتراك ولا ملزومها لزوما عقليا حتى  
 يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجاوز ثم نقول  
 انه للرؤية مجاز ولكنه مجاز لا يتعين كونه مرادا فى الآية لجواز ان يراد  
 ناظرة الى نعم الله ولم اى ولاى شئ يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز  
 والجواب ان النظر مع اى حقيقة للرؤية بالنقل الذى مر ذكره فلا يكون  
 حقيقة فى غيرها وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحديقة لا  
 يجدى نفعا اذ قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح نقله من العرب  
 بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وان سلمناه قلنا ربما يحذف  
 المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم ازل انظر  
 الى الهلال حتى رأيته اى الى مطلع الهلال والبواقى من الامثلة كلها مجازات



أى النظر فيها وقع مجازاً عن تقليب الحديقة من باب إطلاق اسم  
 المسبب الذى هو الرؤية على سببها الذى هو التقليب وعلى تقدير كون  
 النظر حقيقة فى التقليب الذى ليس بمراد يجب حمله فى الآية على الرؤية  
 مجازاً لرجحانه على الاضمار الذى يحتمل وجوها كثيرة واليه الإشارة بقوله  
مع أن الأشياء التى يمكن اضمارها كثيرة كنعمة الله وجهته الله وآثار الله  
ولا قرينة ههنا معينة لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير  
إلى المجاز المتعين ثم نقول أيضاً تقليب الحديقة طلباً للرؤية بدون الرؤية لا  
 يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مراداً فى الآية وتقليب الحديقة  
 مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا يضم إليه الاضمار قليلاً لما هو  
 خلاف الأصل فإن تقليب الحديقة يكون سبباً عادياً للرؤية وإطلاق اسم  
 السبب للمسبب مجاز مشهور فلنحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا  
 اضمار شيء وهو المط وائت لا يخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا  
 تفيد إلا ظنونا ضعيفة جداً وح لا تصلح هذه الظواهر للتعويل عليها فى  
 المسائل العلمية التى يطلب فيها اليقين المسلك الثانى فى اثبات الوقوع  
قوله تع فى حق الكفار كلاً أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك  
 تحقيراً لشأنهم فالزم منه كون المؤمنين مبرأين عنه فوجب أن لا يكونوا  
 محجوبين عنه بل رأيين له وهذا المسلك أيضاً من الظواهر المفيدة  
 للظن والمعتمد فيه أى فى اثبات الوقوع بل وفى صحتة أيضاً إجماع الأمة  
 قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون  
 هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الإجماع  
مفيد لليقين ، المقام الثالث فى شبه المنكرين وردّها وتنقسم تلك الشبه  
 إلى عقلية ونقلية أما العقلية فثلث الأولى شبهة الموانع وهى أن يقال لو  
 جارت رؤيته تع لرئيسنا الآن والتالى بط بطلانا ظاهراً وأما بيان الشرطية

فهو انه لو جازت رؤيته لجازت في الحالات كلها لانه اى جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة فجازت رؤيته الآن قطعاً ولو جازت رؤيته الآن لنم ان نراه الآن لانه اذا اجتمعت شرايط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرايط الرؤية ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وينتفى

بانتفائها والثاني كون الشيء جازر الرؤية مع حضوره للحاسة بان تكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شيء آخر والثالث مقابله للبصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرئى في المرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعاً والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفاً اى ذا لون في الجملة وان كان ضعيفاً والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب القوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحاجاب الحایل وهو للجسم المملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع وهو ان يكون مضمياً لذاته او لغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكوراً في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة المعتبر

في الشرط الثاني ثم لا نعقل من هذه الشرايط في حق رؤية الله تعالى سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون الست البواقى منها مختصة بالاجسام وهما اى الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة اما اولاً فهو اننا لا نم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لاننا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً وما ذلك الا لاننا نرى بعض



اجزائه دون البعض مع تساوى الكل فى حصول الشرايط فظهر انه لا  
تجب الرونة عند اجتماعها لا يقال يتصل بطرفى المرتى من العين خطان  
شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرتى ويخرج منها اى العين  
الى وسطه خط قائم عليه اى على سطحه يقيء ذلك الخط المثلث  
المذكور الى مثلثين قائمى الزاوية الواقعة عن جنبى الخط القايم فيكون  
الخط الوسط وترًا لكل واحدة من الزاويتين الحادثتين وكل من الطرفين وترًا  
لزاوية قائمة وتر القابضة فى المثلث اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء  
المرتى متساوية فى القرب والبعد بالنسبة الى الرأى بل يكون وسط  
المرتى اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين  
لانا نقول نعرض هذا التفاوت الذى ذكرتموه فى هذه الخطوط ذراعا فلو  
كان عدم روبة الطرفين لاجل البعد فاذا فرض ان بعد المرتى بقدر ذلك  
البعد الذى لطرفيه وجب ان لا يرى اصلا وان يرى فهذا البعد لا اثر له  
فى عدم الرونة فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية فى حصول  
شرايط الرونة وبعضها غير مرتى فلا تجب الرونة مع حصولها قال بعض  
العصلاء اى صاحب الليات معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا  
جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان رؤيته صغيرا  
وكبيرا بحسب روبة الاجزاء وعدمها وهو ممم فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا  
تختلف بصيف الزاوية الحاصلة فى الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفى  
المرتى وسعها فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرتى انما تترسم  
من الرطوبة الجليدية فى زاوية رأس مخروط متوهج قاعدته عند المرتى  
وان اختلافه بالصغر والكبر فى الرونة انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية  
وسعتها ولهذا اذا قرب المرتى فى الغاية او بعد فى الغاية صارت الزاوية  
لسعتها فى الغاية حال القرب او لضيقها فى الغاية حال البعد كالمعدومة

فانعدمت الروية ح لعدم انطباع الصورة قال المص وضعفه ظاهر بناء على  
تركب الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رُئي الاجزاء وجب  
ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان روية  
كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه بوجب الانقسام في ما لا تتجزى  
لثبوت ما هو اصغر منه ورؤيته اى كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل  
او بازيد منه توجب ان لا يرى الا ضعفا ضعفا او اكبر من ذلك وهو بط

قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو  
عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل  
على حالها فلا تفاوت ح بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب  
روية بعض دون بعض فتنت معارصتنا لدليلهم على وجوب الروية عند  
اجتماع شرايطها ثم نقول قوله ان لم يجب حصول الروية عند اجتماعها  
لم يرد تجوز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة فلنا هذا معارض  
اى منقوض بجملة العاديات فان الامور العادبة تجوز نقايطها مع جزمنا  
بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها  
فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع  
ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجوزها لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان  
مأخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الروية عند اجتماع  
شرايطها لوجب ان لا يجرم به الا بعد العلم بهذا واللازم بط لانه يجرم  
به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه ينجر الى ان يكون هذا الجزم

نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا سلمنا الوجوب  
اى وجوب الروية في الشاهد عند حصول تلك الشرايط ولكننا نقول  
لم يجب اى لماذا يجب وجود الروية في الغايب عند حصولها اذ ماهية  
الروية في الغايب غير ماهية الروية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم



والشرايط كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغايب وح جاز  
 أن يجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغايب الثانية من تلك  
 الشبه شبهة المقابلة وهي أن شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة  
 المقابلة أو ما في حكمها نحو المرتى في المِراة وأنها أي المقابلة مستحيلة

في حق الله تع لتنزّهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط إمّا مطلقا  
 كما مرّ من أن الاشاعة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل  
 جوزوا رؤية اعمى الصّين بقّة اندلس أو في الغايب لاختلاف الرويتين في  
 الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد  
 وتحقيقه على ما في الباب أن المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته  
 المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمّى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف  
 على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه الثالثة منها

شبهة الانطباع وهي أن الرؤية انطباع صورة المرتى في الحاسة وهو على الله  
 تع محال أن لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة والجواب مثل ما مرّ وهو أن  
 يمنع كون الرؤية بالانطباع إمّا مطلقا أو في الغايب لاختلاف الرويتين وأمّا  
 الشبهة السمعية فاربعة لا ست كما وقع في بعض النسخ الاولى فوله تع لا

تدركه الأبصار والادراك المضاف الى الأبصار إنما هو الرؤية فمعنى قولك  
 ادركته ببصرى معنى رأيت لا فرق الا في اللفظ أو هما امران متلازمان لا  
 يصح نفى احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيت وما ادركته ببصرى

ولا عكسه فالاية نفت أن تراه الأبصار وذلك يتناول جميع الأبصار بواسطة  
 اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان قولك فلان تدركه  
 الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله فلا يراه شيء

من الابصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا ولانه تع تمدّح بكونه لا  
 يرى فانه ذكره في اثناء المدايح وما كان من الصفات عدّمه مدحا كان

وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه فظهر أنه يمتنع رؤيته وإنما قلنا من الصفات احترازاً عن الأفعال كالعفو والانتقام فإن الأول فصل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب أمّا عن الوجه الأول في الاستدلال بالآية فمن وجوه الأول أن الإدراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئى إذ حقيقته النيل والوصول وأنا لمُدركون أى مُلحَقون وأدركت الثمرة أى وصلت إلى حدّ النصح وأدرك الغلام أى بلغ ثم نُقل إلى الرؤية للحِيطَة لكونها أقرب إلى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة اخصّ مطلقاً من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها أى نفي الحِيطَة عن البارئ سبحانه لامتناع الاحاطة نفيها أى نفي المطلقة عنه قوله فلا يصح نفي أحدهما مع اثبات الآخر قلنا مم بل يصح أن يقال رأيته وما أدركته ببصرى أى لم يُحِطْ به من جوانبه وإن لم يصح عكسه الثانى من وجوه الجواب أن تدركه الابصار موجبةٌ كَلْبِيَّةٌ لأن موضوعه جمعٌ محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفى فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبةً جُزئيةً وبالجمله فيحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناداً النفى إلى الكل بأن يلاحظ أولاً دخول النفى ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفى الاسناد إلى الكل بأن يعتبر العموم أولاً ثم ورود النفى عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال المعنى الثانى لم يبق فيه حاجة لكم علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعاً هَذَا ما نقوله لو ثبت ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق والّا عكسنا القضية وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهمة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفى يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه انها أى الآية وأن صحت في الأشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم في الزمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا



الرابع منها أن الآية تدل على أن الابصار لا تراه ولا يلزم منه أن المبصرين  
 لا يرونه لجواز أن يكون ذلك النفي المذكور في الآية نفياً للروية بالجارحة  
 مواجهة وانطبعا كما هو العادة فلا يلزم منه نفى الروية بالجارحة مطلقا  
 وأما عن الوجه الثاني أي وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي  
 الاستدلال بالآية وهو قوله تمدح الباري بأنه لا يرى فنقول هذا مدعاهم  
 فإين الدليل عليه وإذا ثبت أن سياق الكلام يقتضي أنه تمدح لم يكن  
 لكم فيه دليل على امتناع رويته بل لنا فيه الحاجة على صحة الروية لأنه  
 لو امتنعت رويته لما حصل المدح بنفيها عنه إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا  
 يرى حيث لم يكن له ذلك وإنما المدح فيه أي في عدم الروية للمتمنع  
 المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد الثانية من الشبه السمعية  
 أنه تع ما ذكر سؤال الروية في موضع من كتابه ألا وقد استعظمه واستنكره  
 فذلك في ثلث آيات الأولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لو لا أنزل علينا  
 الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت  
 الروية مكنة لما كان طالبها عاتيا أي مجاوزا للأحد مستكبرا رافعا نفسه  
 إلى مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الآية  
 الثانية وإن قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة أي عيانا  
 فأخذتهم الصاعقة وانتم تنظرون ولو أمكنت الروية لما عاقبهم  
 بسؤالها في الحال الآية الثالثة يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا  
 من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرى الله جهرة فأخذتهم  
 الصاعقة بظلمهم سئى الله ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في الحال بأخذ  
 الصاعقة ولو جاز كونه مرثيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة ولم  
 يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب أن الاستعظام إنما كان لطلبهم الروية

تعتنا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة في الآية الاولى واستكبر انزال  
الكتاب في الآية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف ولو كان لاجل الامتناع  
لمنعهم موسى عن ذلك فعلة اى منعه حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان  
يجعل لهم آلهة ان قال انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب  
الرؤية الممتنعة لقولهم وطلبهم وقد مر هذا في المسلك النقلى من مسلكى  
صحة الرؤية الثالثة من تلك الشبهة قوله تع لموسى لن ترانى ولن للتأييد  
واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأييد  
بل هو للنفى المؤكد في المستقبل فقط كقوله تع ولن يتمنوه اى الموت  
ابدا ولا شك انهم يتمنونه في الاخرة للتخلص عن العقوبة الرابعة منها  
قوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله آلا وحيا او من وراء حجاب او يرسل  
رسولا فيوحى باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل  
وتكليمه لهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السننهم  
واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره  
هو اصلا لم يره غيره ايضا ان لا قايل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد  
يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة وماذا فيه من الدليل  
على نفي الرؤية ، تدنيب الكرامية والمجسمة وافقونا في الرؤية وخالفونا  
في الكيفية فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة ولا مقابلة ولا ما في  
حكمها ان بمتنع ذلك في الوجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون  
الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له او في حكم  
المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة ومخالفين لهم في اصل الرؤية  
والجواب انا نمنع الضرورة وما ذلك اى ادعاء الضرورة منهم ههنا الا  
كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة وحيز وما ليس في حيز



وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا الادعاء فرع اى فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا للحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمى فيما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التى ادعاها الكرامية والمجسمة ، المقصد الثانى فى العلم بحقيقة الله والكلام فى الوقوع والجواز

المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تع غير معلوم للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين

من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود او سلوب كونه واجبا لا يقبل العدم أزليا لا يسبقه عدم ابديا لا يلحقه

عدم وليس بجوهر ولا فى مكان او اضافات<sup>٥</sup> وانه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الامدى كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبداء والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هي فى حد ذاتها بل تدل هذه الصفات على ان

ثمة حقيقة مخصوصة متميزة فى نفسها عن سائر الحقايق واما عين تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا تدل فى عليها ولا توجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص اعنى جذب الحديد عن

المقناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان حقيقته حقيقة مخصوصة مغايرة

لسائر الحقايق ممتازة عنها فى حد نفسها الثانى ان كل ما يُعلم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصوّره

الشركة فيه ولذلك يحتاج فى نفيه اى نفى ما يعلم منه من صفات الالهية

عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوّرها

الشركة لان الموجودات الشخصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة





على أن يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد  
وقال القاضى على أن يتعلّق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته  
اعنى بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التى لا تنصف بها  
افعاله تع كما فى لطم اليتيم تأديبا أو ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة  
الله وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره  
وقالت الحكماء وامام الحرمين وابو الحسين في واقعة على سبيل الوجوب  
وامتناع التخلّف بقدرة يخلقها الله فى العبد اذا قارنت حصول الشرايط  
وارتفاع الموانع والضابط فى هذا المقام أن المؤثر اما قدرة الله او قدرة  
العبد على الانفراد كمذهبى الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك  
اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاذ منا والنّجار من المعتزلة او بدون  
اى بدون الاتحاد وح اما مع كون احديهما اى احدى القدرتين  
متعلقة للاخرى ولا شبهة فى انه ليس قدرة الله تع متعلقة لقدرة العبد  
ان يستحيل تأثير الحادث فى القديم فتعين انعكس وهو ان تكون قدرة  
العبد صادرة عن قدرة الله وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما  
بدون ذلك اى بدون ان تكون احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب  
القاضى لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس  
مذهبه وهو أن اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به  
احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على أن الفعل  
الاختيارى للعبد واقع بقدرة الله لا بقدرته وجوه الاول أن فعل العبد  
ممكن فى نفسه وكل ممكن مقدور لله تع لما مر من شمول قدرته للممكنات  
بأسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام فى  
ان كل ممكن مقدور له تع على تفاصيل مذاهبهم وإبطالها فى بحث قادييه  
الله ولا نىء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين  
مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثانى لو كان العبد موجد الافعال

بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم بط أمّا الشرطية  
 اى الملازمة فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن ان كل فعل من افعاله ممكن  
 وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه  
 دونهما لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده مشروط  
 بالعلم به وحده كما يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه  
 باختياره لا بد ان تكون مقصودة معلومة له وأما الاستثنائية اى بطلان  
اللازم فلان الناهم وكذا الساهى قد يفعل باختياره كانه لا بد من جنب  
 الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعتراض عليه بانه يجوز  
 ان يشعر بالتفاصيل فلا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور اثنائي  
 ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون  
البطو في الحركات لتدخل السكنات والمتحرك منا باختياره لا يشعر  
 بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدره العبد  
 عند الجبائى وابنه الحركة وهى صفة توجب المحركية مع ان اكثر  
 العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان الوجهان اى الثانى والثالث  
 المذكوران فى ابطال اللازم لا يلزم ابا الحسنين حيث يتوقف فى الجوهر  
 الفرد وينفى تلك الصفة ولان المحرك منا لاصبعه محرك لاجزائها لا محالة  
 ولا شعور له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركتها ويقصدها الوجه الثالث  
 ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا فلا بد ان  
 يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه وان يتوقف  
 ترجيح فعله على تركه على مرجح ان لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل  
 عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا وبلزم ايضا ان لا يحتاج  
 وقوع احد الجاهزين الى سبب فينسب باب اثبات الصانع وذلك المرجح  
 لا يكون منه اى من العبد باختياره والا لزم التسلسل لانا فنقل الكلام



الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده اى عند ذلك المرجح واجبا اى واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه والا لم يكن الموجود اى ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب منه الفعل جاز ان يوجد منه الفعل قارة وبعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما هـ واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه وأورد عليه ان هذا ينفى كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيه فيقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره فالدليل منقوض بالواجب تعالى واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اى الفعل يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقرت ان تنتهي الى ارادة يخلفها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادة التى يفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد في الباب هذا الجواب الذى ذكر في الاربعين بانه لا يدفع التقسيم المذكور ان يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا او ان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا للجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقص اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وفيه اى في هذا الرد نظر فان مآله اى مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة البارئ الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح للحادث فيصير الاستدلال

هكذا إن تمكّن العبد من الفعل والتركي وتوقف الترجيح على مرجح  
 وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح  
 آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب  
 الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارئ فهو محتاج الى  
 مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل للحادث في وقت معين وذلك المرجح  
 القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تع مستقلا في الفعل وح لا يتجه  
 النقض وبتمّ الجواب ولما كان لقائل أن يقول اذا وجب الفعل مع ذلك  
المرجح القديم كان موجبا لا مختارا اشر الى دفعه بقوله واما استلزام ذلك

لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان الوجوب المترتب على  
 الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا  
 يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان  
 اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك  
 الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره  
 بخلاف ارادة البارئ فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي  
 استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى  
 ذاته بطريق الایجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا  
 له تطرق اليه شأبة الایجاب واعلم ان هذا الاستدلال اى الوجه الثالث

انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري  
 وكون الفعل معه واجبا كافي للحسين واتباعه والا فعلى رأينا يجوز الترجيح  
 بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور من غير داع الى ذلك الطرف

كما مر فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا وافعا بلا

مؤثر وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر عليك مرارا بما اغنانا عن  
 اعداته والمعتزلة القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا

فريقين واهو الحسين ومن تبعه يدعى في ايجاد العبد لفعله الضرورة



أى يزعم أن العلم بذلك ضرورى لا حاجة به إلى الاستدلال وبيان ذلك  
 أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش  
 والصاعد باختياره إلى المنارة والهاوى أى الساقط منها ويعلم أن الأولين  
 من هذين القسمين يستندان إلى دواعيه واختياره وأنه لولا تلك الدواعي  
 والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الأخيرين إذ لا مدخل في شيء  
 منهما لإرادته ودواعيه ويجعل أبو الحسن إنكاره أى إنكار كون العبد  
 موجدا لأفعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة والجواب أن الفرق بين  
 الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه عايد إلى وجود القدرة  
 منضمة إلى الاختيارية في الأولى وعدمها في الثانية لا إلى تأثيرها في الاختيارية  
 وعدمه أى عدم تأثيرها في غيرها وذلك لأنه لا يلزم من دوران الشيء  
 كالفعل الاختيارى مع غيره كالقدرة والداعى وجودا وعدمها وجوب الدوران  
 لجواز أن يكون الدوران انعافيا ولا يلزم أيضا من وجوب الدوران على  
 تقدير ثبوته العلوية أى كون المدار علة للدار ولا من العلوية أن سلم  
 ثبوتها الاستقلال بالعلوية لجواز أن يكون المدار جزءا أخيرا من العلة  
 المستقلة ثم يبطل ما قاله أبو الحسن أمران الأول أن من كان قبله من الأمة  
 كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعلة ومعترفين به مثبتين له بالدليل  
 والموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه أما  
 نفي المخالف فظاهر وأما نفي الموافق فلاستدلاله عليه فكيف يسمع منه  
 نسبة كل العفلاء إلى إنكار الضرورة فيه الأمر الثانى أن كل سليم العقل إذا  
 اعتبر حال نفسه علم أن إرادته للشيء لا يتوقف على إرادته لتلك الإرادة  
 بل تحصل له تلك الإرادة سواء أَرادها أو لم يردها وعلم أيضا أنه مع الإرادة  
 المجازمة للجامعة للشرائط وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل  
 ويلزم منها أى من المقدمات التى علمها بوجوده أنه لا إرادة منه ولا  
 حصول الفعل عقبيها منه فكيف يدعى الضرورة في خلافه قال الامام في

نهاية العفول والعجب من ابي الحسين البصري انه خالف اصحابه في  
 قولهم القادر على الصدف لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح  
 وزعم ان العلم بتوقف ذلك اى فعله لاحدهما دون الآخر على الداعي  
 الى احدهما ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه  
 من الاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدًا لفعله كما هو  
 مذهبنا ثم بالغ في كون العبد موجدًا وزاد على كل من تقدمه حتى  
 ادعى العلم الضرورى بذلك قال الامام وعندى ان ابا الحسين ما كان ممن  
 لا يعلم ان القول بتبينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال يعنى في مسألة  
 خلق الاعمال وما يبتنى عليها لكنه لما ابطال الاصول التى عليها مدار امر  
 الاعتزال خاف من تنبه اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فليس الامر عليهم  
 بمبالغته في ادعاء العلم الضرورى بذلك والا فهذا التناقض اظهر من ان  
 يخفى على المبتدئ فضلا ممن بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق  
 والندقيق فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا لا يقال الاعتراف  
 بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله  
 لا ينافي القول بان القدرة لحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله  
 بالاعالية على سبيل التفويض اليه بالكلية وهو انما ادعى العلم الضرورى  
 في الاول اى التأثير لا في الثانى اى الاستقلال حتى يتجده ما اوردهموه لانا  
 نقول غرضنا في هذا المقام سلب الاستقلال الذى يدعيه اهل الاعتزال  
 كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه  
 فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية ان لا فرق في  
 العقل بين ان يأمر الله عبده بما فعله هو بنفسه وبين ان يأمره بما يجب  
 عند فعله ويمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير ممكن



من الفعل والترك وأيضاً لا فرق بين أن يعذب الله العبد على ما أوجده فيه وبين أن يعذبه على فعل يجب حصوله عند حصول ما أوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسدد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه وأما غيره اى غير ابي الحسين فيستدل عليه اى على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة

مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجداً لفعله مستقلاً في ايجاده لم يصح عقلاً ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا وبطل التآديب الذى ورد به الشرع اذ لا معنى لتآديب من لا يستقل

باجباد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس الفعل مستنداً اليه مطلقاً حتى يمدح به او يذم وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فايده لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تع فيجوز ح ان بعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلاً والجواب منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم

باعتبار المَحَلِّية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيه الاستقلال بالفعل وذلك كما بمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاقبته فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلى واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم

خلق الله الاحترق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء او عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة

وعاقب عقيب افعال اخرى ولمَّ لَمْ يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما وأما

التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعةً وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع السبب ومعصيةً اذا خالفه ويصير علامةً للثواب والعقاب لاسباب موجبا لاستحقاقهما ثم ان هذا الذي ذكره ان لَزِمَ القايل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو

لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يُبْطِل الاختيار ان لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل ح التكليف واخوانه لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمننا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمنكم في مسئلة علم الله تع بالاشياء قال الامام الرازي لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدرُوا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تع لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بانه تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس ولا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزمن ان لا يكون تع فاعلا بالاختيار لكونه عالما بافعاله وجودا وعدمه

الوجه الثاني ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعاً وما اراد عدمه منها لم يقع قطعاً فلا قدرة له على شيء منهما اصلاً وبَرَدَ عليه ايضا النقص بالبارئ سبحانه على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد الله او لم يرد من



أفعال نفسه كان كذلك بخلاف أفعال غيره الثالثُ الفعل عند استواء  
 الداعي إلى الفعل والترك ممتنع لأن الرجحان يناقض الاستواء وعند  
 رجحان أحدهما يجب الرجحان ويمتنع الآخر المرجوح فلا قدرة للعبد  
 على فعله فيبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقص وحله أن وجوب الفعل  
 لمجموع القدرة والداعية لا يُخرجُه عن المقدورة بل يحققها وكذا  
 امتناعه لعدم الدواعي فإن معنى كونه قادرا أنه إذا حصل له الإرادة الجازمة  
 بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع أثر فيه الرابعُ إيمان أي لهب مأمور به  
 أي أمر بان يؤمن دائما وهو ممتنع لأنه تع أخبره بأنه لا يؤمن والإيمان  
 تصديق الرسول فيما علم مجيبه به ومما جاء به أنه لا يؤمن فيكون  
 هو في حال إيمانه على الاستمرار مأمورا بان يؤمن بأنه لا يؤمن ويصدق  
 بأنه لا يصدق فهو أي تصديقه في عدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا  
 تصديق بما علم من نفسه خلافا ضرورة أي إذا كان مصدقا كان عالما  
 بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق  
 لأنه يجب في باطنه خلافا وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه  
 موجبا لتكذيبه في الأخبار بأنه لا يصدق وأنه أي إيمانه المشتمل على ما  
 ذكر محال لاستلزامه للجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة وإذا  
 كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باتيانها فائدة واعتراض عليه بان  
 الإيمان واجب بما علم مجيبه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف  
 أو لم بعلمه ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيبه به حتى يلزم  
 تصديقه فيه وتلاخيصه أن الإيمان هو التصديق الإجمالي أي بان كل ما  
 جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الإجمالي من أي لهب استحالة  
 وأما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم  
 للجمع بين النقيضين فهو للحال دون الأول فليتأمل الخامسُ التكليف واقع  
 بمعرفة الله تع اجماعا فإن كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو

تكليف بتحصيل الحاصل وأنه أي تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف  
به ضايعا لا طائل تحته وان كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف  
وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة

والارادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعار  
عن الفائدة ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق  
وبأن التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات  
اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا بتوقف معرفة التكليف  
على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد موحدا لافعاله بظواهر  
آيات تُشعر بمقصوده وهي انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو

فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بان الله لم يكن مغيبرا نعمة

انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح ونمّ نحو  
وابراهيم الذي وفى وكيف تكفرون وما فيه وعد ووعيد كقوله تع من  
جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن دعى الله ورسوله فان له نار جهنم  
وهو اكثر من ان يحصى الثالث الايات الدالة على ان افعال الله تع

منزهة عما ينصف به فعل العبد من تعاوت واختلاف وقبح وظلم  
كقوله تع ما ترى في خلف الرحمن من تعاوت ولو كان من عند غير الله  
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم  
ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع نعليق افعال العباد بمشيئتهم أي

الايات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الامر  
بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا ولا معنى للاستعانة فيما يوجد

الله تع في العبد بل فيما يوجد العبد باعانة من ربه السادس اعتراف  
الانبياء بذنبيهم كقول آدم عم ربنا ظلمنا انفسنا وقول نونس عم سبأ حاذك

اني كنت من الظالمين السابع ما يوجد في الآخرة من الكفار والفسقة من



التحسّر وطلب الرجعة نحو ارجعوني لعلّي اعمل صالحا لو ان لي كسرة  
 فاكون من المؤمنين الجواب ان هذه الايات معارضة بالايات الدالة على ان  
 جميع الافعال بقضاء الله وقدرته وايجاده وخلقه ونحو والله خلقكم وما  
تعملون اي عملكم خالف كل شيء وعمل العبد شيء فقال لما يريد وهو  
 يريد الايمان اجمعا فيكون فعلا له وكذا الكفر ان لا قايل بالفصل  
 ومعارضة بالايات المصريحة بالهداية والاضلال والتم نحو يضلّ به كثيرا  
وتهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقايقها كما هو  
 الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها  
 خصوصا في المسائل اليفينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل  
 العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا ، المقصد الثاني  
في التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها  
 ترتبا وراوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل اخر يصدر عنهم وان لم  
 يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم  
 فيه ابتداء لتوقفه على المقصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله  
 فعلا اخر نحو حركة البد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها  
 الثانية سواء قصدتها او لم يقصدتها والمعتزلة في ابطاله اي ابطال التوليد  
 ما بينا من اسناد جميع الممكنات الى الله تع ابتداء وقد احتج عليه  
 اي على ابطاله بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على  
مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا التصق جسم بكف  
قادرين وجذبه احدهما ودفعه الاخر في زمان جذبه الى جهته فان قلنا  
حركته اي حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص تولدت من حركة  
 اليد فاما بهما اي بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين  
 بالتأثير وقد مر اسنحالته واما باحدهما فقط وهو تحكم محص معلوم

بطلانه وهذا الاحتجاج الدال على لزوم الحال للتوليد في المثال المذكور

لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة وبيانه على ما في الأبيكار ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم الى انها بأسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والآلام للحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمانية بن ابرش الى انها كلها حوادث لا تحدث لها والنظام الى ان المتولدات برمتها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فاللزوم بها لا يقوم حجة عليهما والمعتزلة القائلون باسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة قارة كافي الحسين واتباعه وجنحوا الى الاستدلال اخرى كالجهمور منهم اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعل له وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرا بالاتفاق منا ومنكم فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم ان الآمدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجهها اول من وجوه استدلالهم وليس في كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا ويؤيده اختلاف الافعال التي سميت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فالآمدي يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة



الله لجاز تحريك الجبل باعتماد الضعيف الناحيف وعدم تحريك القدرة  
 باعتماد الايد القوى بان يخلق الله الحركة في الجبل دون القدرة وانه مكابرة  
 صرفة فانصح ان المتولدات مستندة الى القدرة للحادثة لا مباشرة بل بتوسط  
 افعال آخر والآمدى جعل هذا التأييد وجهها ثانيا من دلائلهم واما  
 الاحتجاج فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر والنهي بها اى بالافعال المتولدة  
 كما وردا بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال في الحروب والحدود وبناء  
 المساجد والقنابر والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام  
 الشرع والايلام بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها  
 مأمور بها وجوبا او ندبا وايلام ما لا ينبغي ايلامه منهي عنه فلولا ان  
 هذه الافعال متعلقة بالقدرة للحادثة لما حسن التكليف بها ولحق عليها  
 كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست  
 مباشرة بالقدرة فهي بواسطة الثاني المدح والذم فان العقلاء يستحسنون  
 المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب  
 وذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون  
 الله كما في قولهم حمل فلان الثقل والامر زيذا بالضرب وليس هذا من  
 قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد للقيفى فدل على ان الفعل منه والجواب  
 بعد ما تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال  
 باعتبار انها دواعي فيخلق الله تع الفعل عقيبها وان استحقاق المدح  
 والذم باعتبار الخلية لا باعتبار القاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب  
 سائر العادات واما حديث النسبة فمبنى على الظاهر بحسب العرف  
 وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة انه اى الجواب بعد ما تقدم انه لم لا

يكفى اجراء العادة خلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك  
 هذا الجار متعلق بقوله لا يكفى اى لم لا يكفى الاجراء في جميع ما ذكر  
 فانه تع لما اجري عادته بايجاد هذه الافعال اى يحكم عليها بالتولد عقيب

الفعل المباشر المقدر للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم وفي النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الآمدي عما جعله وجهها اول بما اسلفه في الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذي نخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدره على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات ان المتولد عندهم قد يقع بعد عاجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبها لم يلزم منه ان تكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل وقع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد يحتاج الى السبب قطعاً واجاب عما جعله وجهها ثانياً بما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف في التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدره واجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأبيدها ولما ابطالنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة الى ذكر فروع والجواب عنها

لكننا نذكرها تنبيها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب والتناق في الاول

من تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدر بالقدره الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشراً بالقدره الحادثة من غير توسط السبب والا

جاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك لان وجوده فيه بوجود سببه ممكن بلا ريبه والمفروض انه ممكن وقوعه فيه مباشراً فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدره المؤثرة فيهما وهما منلان واجتماع المثليين

مع انه يقضى الى جواز حمل الدرة للجبل العظيم بان يحصل فيه



أى فى الجبل من قدرة الذرة أعداد من الحمل موازنة لأعداد أجزاءه فبرتفع  
 الجبل بها أى بتلك الأعداد من الحمل وذلك مع ضرورة والجواب أنه  
 أى القول بامتناع اجتماعهما يناقض أصلكم فى جواز اجتماع المثليين فى  
 محل واحد فإن المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا ألا شذمة منهم فإنهم  
 فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز فى غيرهما  
 كما فى المرصد الرابع من الموقف الثانى ثم نقول ليس يلزم من تجويز  
 المباشرة فيما يقع تولدا اجتماع المثليين أن قد يكون تأثيره بالمباشرة فى  
 عين ما وقع بالتولد مشروطا بشرط عدم السبب كما أن وقوعه تولدا  
 مشروط بوجوده فلا يلزم اجتماع المثليين لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون  
 وقوع كل من المباشر والمتولد بدلا عن الآخر وباحتيل الكلام وجهها آخر  
 وهو أن تأثيره بالمباشرة فى عين ما وقع بالتولد لا فى غيره وذلك التأثير  
 على سبيل البديل كما ذكر كيلا يلزم اجتماع تأثيرين على شىء واحد  
 بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من أبحاث الأفكار والمواقف لذكر لفظة العين  
 الثانى من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تع بل  
 جميع أفعاله عندهم بالمباشرة ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب

ووافقهم عليه أبو هاشم فى أحد قوليه وألا احتاج فى فعله الى سبب  
 هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى أسباب المتولدات وهو على

الله مع والجواب أن ذلك أى لزوم احتياج البارئ تع بناء على امتناع وقوع  
 الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه بما أوردناه على الفرع  
 الأول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرة له وقد قال به أبو  
 هاشم أيضا فى الغائب فى أحد قوليه وإن منعه فى الشاهد مطلقا مع أنه  
 أى الاحتياج الى السبب المولد لا يزيد على امتناع وجود الأعراض بدون  
 محالها أن هذا أيضا يلزم احتياجه فى إيجاد الأعراض الى إيجاد الجواهر  
 فما هو العذر هناك فهو العذر ههنا والتحقيق أنه لا محذور لان الاحتياج

في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض وجوزة بعضهم ووافقه أبو  
 هاشم في القول الآخر لما يحكم ويشهد به الحس من حركة الاغصان  
 والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان  
 حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تع بالباشرة فيكون حركة الاغصان  
 والاوراق من فعله توليدا والجواب ما سبق في فعل العبد من ان ترتب  
 فعل على آخر لا يستلزم ان يكون مسببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرة  
 الله تع ابتداء وبكون الترتب بما جرد اجراء العادة الثالثة من الفروع  
 قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر  
 يعني انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم  
 الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة  
 وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله بل هو اي تذكر النظر ضروري من  
 فعل الله تع وليس مقدورا للبشر فلو وقعت المعرفة بالله به اي بالنظر حال  
 كونه متذكرا لكانت المعرفة ضرورة من فعل الله ايضا فامتنع التكليف  
 بها وخرجت عن ان يكون مأمورا بها وهو بط اجماا واشار الى ثانيهما  
 بقوله ولانه اي تذكر النظر اي حين كونه مولدا يولد العلم ولو عارضه  
 الشبهة اي لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضه شبهة لانه قبل  
 معارضتها كهو بعدها وجواب الاول ما مر من انه مبني على ان التكليف  
 لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسألة  
 خلق الاعمال وجواب الثاني لا تم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر  
 الصحيح وكلامنا فيه ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر  
 وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع  
 توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في  
 ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال  
 عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله تع فيلزم



من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل الله تع وذلك بط بخلاف  
دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد أيضا قلنا يلزمكم  
مثله في امساك الايد القوي الشيء الذي يتحرك عند اعتماد الرياح  
العاصفة عليه من ان تحركه تلك الرياح سواء كان تحرك ذلك الشيء  
فعلا مباشرا للرب او متولدا من فعله الذي هو حركة الرياح فما هو جوابكم  
فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الادميين  
لا تحصل الا بالتوليد ان لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام  
على بعض واصطكاك بينهما وكذا الحال في الالم الحاصل من الادمي فلو  
كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب  
والجواب لا ثم انها اسباب بل جاز ان تكون شروطا لوقوعها من القدرة  
مباشرة وراى ابو هاشم التاليفات على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون  
متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا ومنعه ابو على في التاليف القايم  
باجسمين هما او احدهما محل القدرة كمن صر اصبعه الى اصبعه او  
صر اصبعه الى جسم اخر وقال هذا التاليف يقع بغير توليد بخلاف  
التاليف القايم بمحلين غير محل القدرة كاجسمين مباينين لمحلها فانه  
لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العبد في محل خارج بتمامه  
عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القايلين بالتوليد  
الخامس منها القايلون بالتوليد قسموا السبب المولد الى ما توليده  
في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه  
ان لم يمنع مانع الاول كالمجاورة المولدة للتاليف والوهاء اى تفرق الاجزاء  
المبنية بنية الصالحة المولد للالم فانهما بولدا انهما حال للحدث لا حال  
البقاء والثانى كالاعتماد اللازم السفلى فانه عند انتفاء الموانع يولد  
لحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الامدى فهما الى ذلك ولم

يعلموا أن كلاً من المجاورة والوهاء في ابتدائه كهُوَ في دوامه فإذا لم يكن  
 هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما  
 في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو أخذوا  
 خصوصاً الابتداء أو ما لازمه شرطاً في التوليد لزمهم ذلك في جميع الأسباب  
 المتولدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح أي  
 الحاصل عقيبته هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبته  
 آخرون والنافي له مُراغم لاصله في التوليد لأن ترتب الموت على الآلام  
 يقتضى تولده منها كما في سائر المتولدات والمثبت له مُراغم للاجماع  
 فإن الأمة اجمعوا على أن المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه  
 والكتاب فإن نصوصه دالة عليه قال تع هو يحيى ويميت ربي الذي يحيى  
 ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب وغيره  
 من افعال العبد هل هي متولدة من فعله أو لا وذلك كلون الدبس وطعنه  
 الحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثل هذا الطعم  
 واللون متولد من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه آخرون وقالوا لا  
 يقع شيء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا  
 متولدة من افعالهم وآلا لحصل ذلك الطعم أو اللون بالضرب أو نحوه  
 من افعال العباد في كل جسم لأن الاجسام متماثلة لتركيبها من الجواهر  
 الافراد المتجانسة فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر لم لا يستند  
 حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض  
 الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيها فلا  
 يحدث شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلّق به  
 ذلك الفعل الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير  
 بضرب أو قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة  
 وقال ابو هاشم في المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهاء وكأنه اخذه



من قول الحكماء سبب الألم تفرُّق الاتصال والوهاء يتولَّد من الاعتماد  
وذلك لان الألم بقدر الوهاء قلَّة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يُولم  
الاعتماد الواحدُ العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يُولم العضو القوي  
المكتنز وما هو إلا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهاء  
فان التفرُّق الحاصل منه في الرخو أكثر وأقوى من الحاصل في المكتنز ولا  
يكون الألم متولِّداً من الاعتماد بل من الوهاء لان خاصيَّة التوليد  
اختلاف المتولِّدات بحسب اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف الوهاء  
المتفاوت في القلَّة والكثرة والقوَّة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف  
الألم المتفاوت من الوهاء الواحد والصحيح كما في الإبركار من الاعتماد  
الواحد أي في ان كلاً منهما اختلاف في امر متولِّد من شيء واحد بلا  
اختلاف فيه فلم لا يستند هو أي اختلاف الألم على تقدير تولِّده من  
الاعتماد إلى اختلاف القابل كما استند إليه اختلاف الوهاء على ما اعترفتم  
به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهاء المختلف إلى الاعتماد الواحد  
وعلمتم ذلك باختلاف العضوس في قبول الوهاء فان الرقيق الضعيف  
بذلك أولى فلم لا تجوزون استناد الألم المختلف إلى الاعتماد الواحد  
بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة إلى توسيط الوهاء بين الألم والاعتماد  
كما لا يخفى وأيضا فيبطله أي يبطل تولِّد الألم من الوهاء تفاوت الألم  
تفاوتا لا يوجد في الوهاء كما يحصل برأس الإبرة وما يحصل بذنابة  
العقرب فان هذين الألمين يتفاوتان جدًّا وليس يوجد هذا التفاوت  
في الوهاء الحاصل في الموضعين بل ربما كان ما يحصل من الوهاء بذنابة  
العقرب أقل مما يحصل برأس الإبرة بكثير مع ان حال الألم على عكس  
ذلك فلا يكون متولِّداً منه التاسع وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب  
هل يمكن احداث الألم بلا وهاء من الله تع أم لا هذا مبني على ما تقدم  
في الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون فعله تع متولِّداً حكم بأن الألم

الصادر عنه تع لا يكون بسبب الوهاء وتوليده اياه ومن جوز التوليد في افعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهاء وبعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن من الله تع احداث الالم بالوهاء او لا وح يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى افتراده ولذلك لم يذكره الآمدي ، المقصد الثالث في

البحث عن امور صرح بها الفران وانعقد عليها الاجماع وهم يؤولونها  
الاول الطبع قال تع بل طبع الله عليها بكفرهم والختم ختم الله على  
قلوبهم والاكنته وجعلنا على قلوبهم اكنته ان بفقهوه ونحوها كالاقتال في قوله امر على قلوب افعالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مائعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل

عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اولوها بوجوه الاول وهو لا وائل

المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى آخر الايات اى سماها مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجعلوا عليها اكنته واقفال ووصفها بذلك كما قال تع وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك ووصفهم بالانوثة ان لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي الثاني وهو للجبائى وابنه ومن تابعهما وسمها اى وسم قلوب الكفار بسما وعلامات يعرفها

الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله في قلوب الفجار سمه تميز بها عن قلوب الابرار ويتبين تلك السممة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمه يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانرجاره عنه الثالث وهو للكعبى

منع الله تع منهم اللطف المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه انه



لا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يُؤْتِرُ فِيهِمْ فَلَمَّا لَمْ يَوْفُوا لِدَلِيلِكَ اللَّطِيفِ فَكَانَهُمْ خُتِمَ عَلَى قُلُوبِهِمْ لِأَن قَطَعَ اللَّطِيفُ مَانِعَ مِنْ دُخُولِ الْإِيمَانِ كَمَا أَنَّ الْخُتْمَ وَالطَّبْعَ وَالْأَكِنَّةَ وَالْإِقْفَالَ مَوَانِعَ مِنَ الدُّخُولِ الرَّابِعَ وَهُوَ لِبَعْضِ أَصْحَابِ عِبْدِ الْوَاحِدِ مِنَ الْمُعْتَزِّلَةِ مِنْعُهُمُ اللَّهُ الْإِخْلَاصَ الْمَوْجِبَ لِقَبُولِ الْعَمَلِ فَكَانُوا لِذَلِكَ

كَمَنْ يُمْنَعُ دُخُولَ الْإِيمَانِ قَلْبُهُ بِالْخُتْمِ عَلَيْهِ لِأَن الْفِعْلَ بِلَا إِخْلَاصٍ كَلَّا فَعَلٍ وَهُوَ أَيْ مَا ذَكَرَهُ مِنَ التَّوَابِيلِ مَعَ الْإِبْتِنَاءِ عَلَى أَصْلِهِمُ الْفَاسِدِ وَهُوَ أَنَّ مَنْعَ الْإِيمَانِ وَخَلَقَ الضَّلَالَةَ قَبِيحٌ فَلَا يَجُوزُ اسْتِنَادُهُ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَسَيِّئَاتِيكَ

بَيَانُ فَسَادِهِ بِمُطْلَقِهِ ذَكَرَ اللَّهُ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ فِي مَعْرِضِ امْتِنَاعِ الْإِيمَانِ مِنْهُمْ لِأَجْلِ ذَلِكَ حَيْثُ قَالَ سَوَاءٌ عَلَيْهِمُ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ أَيْ لَا يُؤْمِنُونَ لِأَجْلِ الْخُتْمِ وَذَلِكَ لِأَن قَوْلَهُ خَتَمَ اسْتِيفَانُ لِبَيَانِ السَّبَبِ وَنَيْءٌ مَّا ذَكَرْتُمْ لَا يَصْلُحُ لِذَلِكَ أَيْ لِكُونِهِ سَبَبًا لِامْتِنَاعِ الْإِيمَانِ فَإِنَّ مَجْرَدَ الْوَصْفِ بِالْخُتْمِ وَالطَّبْعِ وَجَعَلَ الْأَكِنَّةَ عَلَى قُلُوبِهِمْ لَا يَمْنَعُ الْإِيمَانِ وَكَذَا الْوَسْمُ بِعَلَامَةٍ مُبَيَّنَّةٍ وَمَنْعُ اللَّطِيفِ وَالْإِخْلَاصُ لَا يَقْتَضِي امْتِنَاعَ الْإِيمَانِ فَلَا يَصَحُّ الْحَمْلُ عَلَيْهَا الثَّانِي مِنْ تِلْكَ الْأُمُورِ الَّتِي يَأُولُونَهَا التَّوْفِيقَ وَالْهُدَايَةَ فَإِنَّ الشَّيْخَ الْأَشْعَرِيَّ وَأَكْثَرَ الْأُئِمَّةِ مِنْ أَصْحَابِهِ حَمَلُوا التَّوْفِيقَ عَلَى خَلْقِ الْقُدْرَةِ عَلَى الطَّاعَةِ وَهُوَ مُنَاسِبٌ لِلْوَضْعِ اللَّغْوِيِّ لِأَنِّ الْمَوَافَقَةَ فِي الطَّاعَةِ وَخَلَقَ الْقُدْرَةَ لِلْمَادَّةِ عَلَى الطَّاعَةِ بِحَصْلِ تَهْيِئَةِ الْمَوَافَقَةِ وَقَالَ أَمَامُ الْحَرَمِينَ التَّوْفِيقُ خَلَقَ الطَّاعَةَ لَا خَلَقَ الْقُدْرَةَ إِنْ لَا تَأْثِيرَ لَهَا وَحَمَلُوا الْهُدَايَةَ عَلَى مَعْنَاهَا الْحَقِيقِيِّ أَعْنَى خَلَقَ الْإِهْتِدَاءَ وَهُوَ الْإِيمَانُ وَالْمُعْتَزِّلَةُ أُولُوهُمَا بِالْإِدْعَاءِ إِلَى الْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ وَابْتِصَاحِ سَبِيلِ الْمُرَاشَدِ وَتَبْسِيرِ مَقَاصِدِهَا وَالزَّجْرِ عَنْ طُرُقِ الْغَوَايَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُ إِذْ لَا شَكَّ فِي امْتِنَاعِ حَمْلِهِ عَلَى خَلْقِ الْهُدَى فِيهِمْ وَالَّذِي يَبْطُلُهُ أَيْ

هَذَا التَّوَابِيلُ أُمُورٌ الْأَوَّلُ أَجْمَاعُ الْأُمَّةِ عَلَى اخْتِلَافِ النَّاسِ فِيهِمَا أَيْ فِي التَّوْفِيقِ وَالْهُدَايَةِ فَبَعْضُهُمْ مُوَفَّقٌ مُهْدًى وَبَعْضُهُمْ لَيْسَ بِكَذَلِكَ وَالْإِدْعَاءُ عَامَةٌ لِجَمِيعِ الْأُمَّةِ لَا اخْتِلَافَ فِيهَا فَلَا يَصَحُّ تَأْوِيلُهَا بِهَا الثَّانِي الدَّعَاءُ بِهِمَا

فاحسبوا اللهم اهديننا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب  
انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها  
واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه  
الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح يمدح بهما في المتعارف  
دون كونه مدعوا ان لا يمدح به اصلا فلا يصح حملهما على الدعوة  
الثالث من تلك الامور الاجل وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله انه  
يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق مايت بأجله الذي قدره الله تع له  
وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تع ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقدم  
ولا تاخير قال تع ما سبق من امة اجلها وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم  
لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل  
القاتل فهو من افعاله لا من افعال الله تع وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى  
امد هو اجله الذي قدره الله تع فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل  
الذي قدره الله نع له وادعوا فيه اى في تولده من فعل القاتل وبغائه لولا  
القتل الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء  
اسبابها واستشهدوا عليه بدم القاتل والحكم بكونه جانبا ولو كان المقتول  
مايتما باجله الذي قدره الله له لمات وان لم يقتله فهو اى القاتل لم  
يجلب ح بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الدم عقلا ولا  
شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق واستشهدوا ايضا  
بانه ربما قتل في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجسم  
الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه ولذلك  
اى ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره ذهب جماعة منهم  
الى ان ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع بالاجل  
منسوب الى القاتل والفرق غير بين في العقل لان الموت في كلتا الصورتين



يتولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان أحدهما باجله دون الآخر

لولا روم الهرب من الإلزام الشنيع وهو القدح في المعجزات لما قالوا به  
وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير دفعةً امتنع ان  
ينسب موتهم بقتلهم في ساعة الى الله تع والا كان فعلا منه خارقا للعادة لا  
لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها وأما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة  
واحدة الى الله تع فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون  
القليل هو الذي حملهم على الفرق لئلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا  
لجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والدم لا يستلزم كونه

فاعلا وحكم العادة مم لان مثله يقع في الوباء الرابع الرزق وهو عندنا كل  
ما ساقه الله تع الى العبد فأكله فهو رزق من الله حلالا كان او حراما ان لا  
يقبح من الله شيء ليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو نفى لما ادعى من  
تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به  
حتى سواء كان بالتغذى او بغيره مباحا او حراما وربما قال بعضهم هو كل  
ما يترقى به للحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الامدى والتعويل  
على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنى الثانى الذى  
ذهب اليه بعضهم وقد قال تع وما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق  
الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده وأما هم أى المعتزلة ففسروه

بالحلال تارة فأورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فلم يهايم  
رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع من  
الانتفاع به فبازمهم ان من اكل للحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف  
الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك الذى برد عليهم ويلزمهم

فان عليهم فساد اصلهم في الحكم على الله بيبجوز ولا بجوز وذلك الاصل هو  
قاعدة الحسن والقبح العقلين فانهما منشاء لاباطيل كتيرة متفرعة عليها  
وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها الخامس الأسعار

وفي الرخص والغلاء المسعر هو الله على اصلنا كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عم وقالوا سعر لنا يا رسول الله

فقال المسعر هو الله واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو اى السعر

فعل مباشر من العباد ان ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشراء

بشئ من مخصوص وقال اخرون هو متولد من فعل الله تع وهو تقليل الاجناس

وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله تع ، المقصد الرابع انه نع مرید

بجميع الكائنات غير مرید بما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس

بكاين ليس بمراد له هذا مذهب اهل الحق وانفقوا على جواز اسناد

الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تع لكن اختلفوا في

التفصيل منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر

والفسق مراد لله تع لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مأمور به لما

ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالباس يجب

التوقف عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا نوقيف دمه

اى في الاسناد تفصيلا وذلك الذى ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا

تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص ان يقال الله خالف كل شئ ولا يصح

ان يقال انه خالف الغائورات وخالف الفردة والخنازير مع كونها مخلوقة

له انتعافا وكما يقال له كل ما في السموات والارض اى هو مالکها ولا يقال له

الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملک اليه ومنهم من يجوز ان يقال

الله مرید للكفر والفسق معصية معاقبا عليها وقالت المعتزلة هو مرید

لجميع افعاله غير ارادته الخادنة عند من اثبتها وأما افعال العباد فهو مرید

للمأمور به منها كاره للمعاصي والكفر وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا

يرید الله وقوعه وبكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه

ولا بكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وافعال غير المكلف فلا بتعلق



بها ارادة ولا كراهة لنا أمّا انه يريد للكائنات بأسرها فلاّنه خالف الاشياء  
كلها لما مرّ من استناد جميع الحوادث الى قدرته تع ابتداء وخالف  
الشيء بلا اكراه يريد له بالضرورة وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات  
مقدورة لله تع فلا بدّ في اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة  
من مخصّص وهو الارادة وهذا معنى قوله فالصفة المرجّحة لاحد المقدورين  
هي الارادة كما مرّ ولا بدّ منها اى من الصفات المرجّحة في ايجاد بعض  
المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات المخصوصة باوقاتها وأمّا  
انه غير مريد لما لا يكون فلاّنه تع علم من الكافر مثلاً انه لا يؤمن فكان  
الايمان منه محالاً لامتناع ان ينقلب العلم جهلاً والله تع عالم باستحالته  
والعالم باستحالة الشيء لا يريد بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع  
فيلزم الانقلاب او لا فيلزم عجرة وقصورة عن تحقيق مراده ولانه لا يتصور  
منه اى من العالم باستحالة الشيء صفة مرجّحة لاحد طرفيه لان  
احدهما مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان  
عدم ايمان الكافر مراد لله مع كونه واجباً وايضا هو منقوض بما علم الله  
وجوده كإيمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والاخر ممتنع فلا وجه لترجيح  
الصفة وبعض هذا الذى هو مذهبنا اجماع السلف والخلف في جميع  
الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن  
فان هذا مروي عن النبی عليه السلام وقد تلقّنه الامة بالقبول فيصحّ ان  
يكون مؤيداً بل ربما يحتجّ به ايضا وانما صرح بالاطلاق دفعاً لتوهم  
التقييد بافعاله تع او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تأوله به  
المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم  
الله واعلاء شأنه والاول وهو ما شاء الله كان دليل الثانی وهو انه تع غير  
مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم  
يكن له بشاء الله والثانى اعنى ما لم يشاء لم يكن دليل الاول لانعكاسه

بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاءه الله احتجوا اي المعتزلة  
على انه تع لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية الاول لو كان تع مرديا  
لكفر الكافر وقد امره بالابمان فالامر بخلاف ما يريد يعّد عند العقلاء  
سفها فيلزم السفه في احكام الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا  
نسلم ان الامر بخلاف ما يريد يعّد سفها وانما يكون كذلك لو كان  
الغرض من الامر منهكصرا في ايقاع المامور به توضحه وجوه ثلثة الاول ان  
المتحّن لعبد هل بطبيعة ام لا قد بامره ولا يريد منه الفعل أمّا الاول  
وهو ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امثل امر  
سيده وأمّا الثاني وهو انه لا يريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو  
الامتثال اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريد الامر الثاني انه اذا  
عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم

يظهر عصيانه فانه بامره بفعل تمهيدا لعذره ويرد عصيانه فيه فان احدا  
لا يريد ما يفصى الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريد  
ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يامر  
بما يؤدي حصوله الى علكة اجيب بانه قد يامر به اذا علم انه لا يحصل  
فكان في الامر به فايده بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا الثالث ان  
المُلجاء الى الامر قد يامر ولا يريد فعل المامور به بل يريد خلافه ولا يعّد  
سفيها الثاني من وجوه استدلالهم لو كان الكفر مرادا لله تع لكان فعله  
والاتبان به موافقة لمراد الله تع فيكون طاعة مثابا به وانه بط ضرورة من  
الدين فلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانفكاكها  
عنه في الصورة المذكورة وقال الامدى وسدل على ان موافقة الارادة ليست  
طاعة انه لو اراد شخص شيئا من الاخر فوقع المراد من الاخر على وفق  
ارادة المراد ولا شعور للفاعل بآرادته فانه لا يعّد منه طاعة له كيف والارادة



كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان منافع الامر ولا يقال مطاع  
 الارادة وقد ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير  
 مراد من الكافر لان القول الثاني ينبت عن الرضاء بالكفر دون الاول وهو  
 لفظي لا طائل تحته الثالث لو كان الكفر مرادا لله تع لكان واقعا بقضائه  
 والرضاء بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم بط  
 لان الرضاء بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى  
 والكفر مقضى لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو  
 بالنظر الى الخلية لا الى الفاعلية يعني ان الكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار  
 فاعليته له واجباده اباء ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه  
 به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس اى الرضاء  
 به باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس  
 بلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء  
 به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر ان لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت  
 الانبياء وهو بط اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع  
 عندكم كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان الايمان ممتنع الصدور  
 عنه ح قلنا الذي يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون متعلقا للقدرة  
 الكاسية عادة اى لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة  
 صدوره عن الانسان في مجارى العادات كالطيران في الجو لا ما لا يكون  
 مقدورا بالفعل للمكلف به والايمان في نفسه امر مقدور يصح ان يتعلق  
 به القدرة الكاسية عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة  
 عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف  
 فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا فهذه دلائل العقل لهم وربما احتجوا  
 بآيات نزل على انه تع لا يريد الكفر والمعاصي الاولى سيقول الذين اشركوا

لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمانا من شيء حكى الله تعالى عنهم  
 انهم قالوا اشركنا بإرادة الله ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر  
 عنا تحريم الخمر فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تعالى كما  
 تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها ونههم عليها  
 بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك الكلام سُخْرِيَّةٌ من  
 النبي ودفعوا لدعوته وتعللاً لعدم اجابته وانقياده لا تفويضاً للكاينات الى  
 مشيئة الله فما صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك نهى الله  
 بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمتابعة  
 دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال آخرًا قل فله  
 الحاجة البالغة فلو شاء لهدىكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد  
 غرضهم الثانية كل ذلك كان سبباً عند ربك مكروهاً فانها تدل على ان ما  
 كان سبباً اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مراداً قلنا اراد  
 كونه مكروهاً للعقل منكرهم في مجارى عاداتهم لما خالفته المصلحة فليس  
 قوله عند ربك ظرفاً لقوله مكروهاً او اراد بقوله مكروهاً كونه منهيًا عنه  
 مجازاً وانما يرتكب هذا التجاوز توفيقاً للدلالة اى جمعاً بين هذه الالفة  
 وبين ما ذكرناها من الدلائل الثلاثة وما الله بريد ظلماً للعباد مع ان الظلم  
 من العباد كابن بلا شبهة فبعض الكاينات ليس مراداً قلنا اى لا يريد  
 ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كايين ومراد بخلاف ظلمه عليهم  
 فانه ليس بمراد ولا كايين بل تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان ذلك  
 التصرف لا يكون ظلماً بل عدلاً وحقاً الرابعة والله لا يحب الفساد  
 والفساد كابن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة  
 خاصة وهي ما لا يتبعها تبعه وموآخذة ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام  
 الخامسة ولا برضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة قلنا الرضاء ترك



الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذ به ويؤيده أن العبد لا يريد إلا ما والامراض وليس مأمورا بإرادتها وهو مأمور بترك الاعتراض عليها فالرضاء أمضى ترك الاعتراض مغاير للإرادة ثم هذه الآيات معارضة  
بآيات أخرى هي أدل على المقصود منها الأولى لو شاء الله تجمعهم على الهدى

الثانية أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء لهدىكم أجمعين والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظايرها على مشيئة  
الفسر والالغاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير

دلالة عليه الرابعة أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم وتطهير  
القلوب بالإيمان فلم يرد الله إيمانهم الخامسة إنما يريد الله ليعذبهم بها  
في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد لله  
السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس والمخلوق لها لا يراد

إيمانه وطاعته بل كفره ومعصيته السابعة إنما أمرنا بشيء إذا أردناه أن  
نفعل له كن فيكون والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا ان ليست عامة  
للكاينات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه  
على أيسر وجه وبمكن ان يستدل بها على أن إيمان الكافر ليس بمراد  
لله تع ان لو كان مرادا لكان مكوّنا واقعا لكنه مدفوع بأن المعنى اذا اردنا  
تكوينه فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم وذلك اى ما يدل  
على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير ، خاتمة للمقصد الرابع  
في نقل رأى الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود إما خير محض

لا شر فيه أصلا كالعقول والافلاك وإما الخير غالب فيه كما في هذا العالم

الوابع تحت كرة الفم فان المرض مثلا وإن كان كثيرا فالصحة أكثر منه  
وكذلك الألم كثير واللذة أكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين  
الفسمين وأما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس

نتىء منها موجودا ولما كان لقايل ان يقول لما ذا لم يجرد هذا العالم  
عن الشرور اشار الى جوابه بقوله ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور  
 بالكلية لان ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا  
 في خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو  
 لازم له مع وج فكان للخير واقعا بالقصد الاول داخلا في القضاء دخولا  
 اصليا ذانياً وكان الشر واقعا بالضرورة وداخلا في القضاء بالتبع والعرض  
 وانما التزم فعله اى فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر

القايل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حيوة العالم لئلا  
 ينهدم به دور معدودة او لا يتألم به سايج في البر او البكر يرشده الى  
 ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقى البدن  
 والا سرى الفساد اليه فانه يامر بقطعها وبريده تبعا لارادة سلامته من  
 الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان  
 يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا ان يعد حكيما  
 فاعلا لما يفعله على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعة هو ارادته  
 الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال وقدره ايجادها اياها  
 على قدر مخصوص وتقدير معين في لوانها واحوالها واما عند الفلاسفة  
 فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون  
 على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هي  
 مبداء لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها  
 والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذى  
 تقرّر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية  
 الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تع بهذه الافعال ولا يسندون وجودها  
 الى ذلك اعلم بل الى اختبار العباد وقدرتهم المقصد الخامس في الحسن  
 والقبح القبيح عندنا ما نهى عنه شرعا فهى تحريم او تنزيه والحسن  
 بخلافه اى ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح



عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فإنه حسن أبداً  
 بالاتفاق وأما فعل البهايم فقد قيل أنه لا يوصف بحسن وقبح باتفاق  
 الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها  
 وليس ذلك أي حسن الأشياء وقبحها عابداً إلى أمر حقيقي حاصل  
 في العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو  
 المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع ولو عكس

الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب  
 الأمر فصار القبح حسناً والحسن قبيحاً كما في النسخ من الحرمة إلى  
 الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل  
 والفعل حسن أو قبيح في نفسه إما لذاته وإما لصفة لازمة له وإما لوجوه

واعتبارات على اختلاف مذاهبيهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح  
 الثابتين له على أحد الأنحاء الثلاثة وليس له أن يعكس القضية من عند  
 نفسه نعم إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس إلى الزمان  
 أو الأشخاص أو الأحوال كان له أن يكشف عما تغير الفعل إليه من حسنه  
 أو قبحه في نفسه ولا بد أولاً أي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير  
 محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والأثبات على شيء واحد فنقول

وبالد التوفيق الحسن والقبح يقال بمعان ثلاثة الأولى صفة الكمال والنقص  
 فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال  
 العلم حسن أي لمن اتصف به كمالاً وارتفاع شأنه والجهل قبيح أي لمن  
 اتصف به نقصاناً واتضاع حاله ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات

أنفسها وأن مدركه العقل ولا تعلّق له بالشرع الثاني ملاءمة الغرض  
 وموافقة فما وافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً وما ليس

بذلك لا يكون حسناً ولا قبيحاً وقد يعبر عنهما أي عن الحسن والقبح

بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال للحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اى مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تع اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية لبس شيء منها في نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيها عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوبا او مقبحة معنضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اى تلك الجهة للحسنة او المقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع عام ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرّمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما



بأمرة ونهييه وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما أما بضرورته أو بنظره ثم أنهم اختلفوا فذهب الأول من ذهبهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين إلى إثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقاً أي في الحسن والقبح جميعاً فقالوا ليس حسن الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب إليه من تقدمنا من أصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لأحدهما وذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبيح مقتضية للقبح دون الحسن أن لا حاجة به إلى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المفيدة وذهب الجبائي إلى نفيه أي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقاً فقال ليس حسن الأفعال وقبحها بصفات حقيقية فيها بل لوجه اعتبارية وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطفة اليتيم تأديباً وظلماً وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة قول أبي الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله اعتبر قيد التمكّن احترازاً عن فعل العاجز والمُلجأ فإنه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج لحرّمات الصادرة عن لم يبلغه دعوة نبي أو عن هو قريب العهد بالسلام واكتفى بالتمكّن من العلم ليدخل فيه الكافر من شافق الجبل فإنه يتمكن من العلم بالله بالدلائل العقلية وأراد بقوله ليس له أن يفعله أن الإقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء ويتبعه أي يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له أحدهما أنه فعل يستحقّ الذمّ فاعله المتمكّن منه ومن العلم بحاله وذلك لأنه لم يكن له أن يفعله وثانيهما أنه فعل هو على صفة تؤثر في استحقاق الذمّ أن لو لم يكن كذلك لكان للفادر العالم به أن يفعله والذمّ قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن انضاع حال الغير وانحطاط شأنه وإذا تصوّرت هذا التحريص نقول لنا على أن الحسن والقبح ليسا عقليين وجهان الأول أن العبد مجبور في أفعاله وإذا

كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا  
 اختياريا لا يتصف بهذه الصفات انتفاها منا ومن الخصوم ببيان  
 كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل  
 ح واجب والترك ممتنع وان تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل منه  
 على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب يرجح  
 وجوده على عدمه كان ذلك الفعل ح انتفاها صادرا بلا سبب يقتضيه فلا  
 يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة ترجحه  
 وان توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد  
 والا نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه وتسلسل وهو مح ووجب  
 الفعل عنده اى عند المرجح الذى يتوقف عليه والا جاز معه الفعل  
 والترك فاحتاج ح الى مرجح اخر ان لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم  
 يصدر عنه اخرى كان انتفاها كما مر وانا احتاج الى مرجح اخر نقلنا  
 الكلام اليه وتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح  
 اضطراريا على النفاذ اعنى امتناع الترك وكون الفعل انتفاها واضطراريا  
 فلا اختيار للعبد في افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف بشيء منها  
 بالحسن والقبح العفليين بالاجماع المركب اما عندنا فلانه لا مدخل للعقل  
 فيها واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية فان قيل هذا اى  
 استدلالكم على كون العبد مجبورا نصب الدليل في مقابلة الضرورة ان  
 كل احد من العقلاء يعلم ان له اختيارا في افعاله ويفرق بين الاختياري  
 والاضطراري منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه  
 اى دليلكم ينفي قدرة الله لا طراد الدليل في افعاله والمعدّمات المفدّمات  
 والتقرير التقرير فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم  
 يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ما مر وقد انتقص الدليل المذكور



بأفعاله نع وأيضا فانه اى هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العفليين  
ينفي ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف واذا  
كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف لانه تكليف ما لا يطاق ونحن  
لا نجوزه وانتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف  
كذلك اى تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والخاص ان كون  
العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعى  
مع انهما ثابتان عندكم فانتقص دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا  
والاظهر ان يقال انه بنفى الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال  
الاختيارية فان حركة المرتعش والنايم والمغمى عليه لا توصف في الشرع  
بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كون التكاليف بأسرها تكليفا بما لا  
يطاق ولا فإبد به وايضا فالمرجح الذى يتوقف عليه فعل العبد دأع له  
بقتضى اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفي الاختيار بل يثبتته وهذا  
السؤال هو الخلل وما قبله إما نقص او في حكمه فلنا اما الاول فان الضرورى  
وجود القدرة والاختيار لا وفوع الفعل بقدرة واختياره واستدلالنا انما  
هو على نفى الثانى دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة وأما الثانى وهو  
النقص بأفعال المارى تع فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح  
انقافى لا اختياري انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة الفايلىين  
بأن قدرة العبد لا تؤثر في الفعل الا اذا انصم اليها مرجح بسمونه الداعى  
ونحن لا نقول بها فان الترجيح بما جرد الاختيار المتعلق باحد طرفي  
الفعل لا لداع عندنا جابر ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما  
نفدتم في مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للفدحين المتساويين  
وانا لم نفلّ بهذه المقدمة لم نرد علمنا النقص بفعل الداع وايضا على  
نقد رخصة هذه المقدمة عندنا لبس هذا الدليل بعينه جاريا في فعله

تع لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله بتوقف على مرجح لكن  
 ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح حتى يلزم التس في المرجحات  
 كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه ان لا بد ان يكون ذلك  
 الصادر عنه حادثا محتاجا الى اخر فالمقدمة القليلة بأن مرجح الفعل  
 اذا كان صادرا عن فاعله لزم التس غير صادقة في حقه تع بل في حق  
 العبد والى ما قرناه اشار بقوله مرجح فاعليته تع قديم هو ارادته وقدرته  
 المستندان الى ذاته ايجابا والمتعلقان بالفعل في وقت مخصوص فان  
 قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والا جاز  
 ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون انفاقيا كما مر في  
 العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب  
 ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا  
 كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعاً وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من  
 شائبة الايجاب ولا يحتاج ذلك المرجح القديم الى مرجح اخر حتى  
 يتسلسل الى المحوج الى المؤثر عندنا لحدوث دون الامكان بخلاف مرجح  
 فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل  
 وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله واما الثالث وهو النقص بالحسن  
 والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأخير قدرة العبد  
 فيه بل يجب ان يكون الفعل ما هو معدور عادة اى يكون ما يقارنه  
 القدرة والاختيار في الجملة ولا يكفى ذلك في الواجب العقلي عندكم ان لا  
 بد فيه من تأثير القدرة فلا يتأخر علينا النقص بالشرعي واما الرابع وهو  
 الحل فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرا ان العبد غير  
 مستقل بايجاد فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعى  
 وبوجب الفعل بالحصل اى ذلك الداعى مع ما يترتب عليه له بخلاف  
 الله اياه وقد بيناه اى عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف في عدم



الحكم بالحسن والقبح عقلا إذ لا فرق ح بين أن يوجد الله تع الفعل في العبد كما قال الشيخ وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قال بعض أصحابه كإمام الحرمين في كونه مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فإذا كان داعية إلى الاختيار الموجب للفعل من الله تع فقد تم مطلوبنا الثاني من الوجهين وإنما ينتهض حجة على غير الجبائي لو

كان قبح الكذب ذاتيا أي لذاته أو لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لأن ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات

وهو ظ واللازم بط فانه أي الكذب قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم

نبي من ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع للظالم عن المظلوم ويؤدّم تاركة قطعاً فقد اتصف الكذب بغاية الحسن وكذا يحسن بل يجب إذا كان

فيه إنجاء متوعد بالقتل ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والإنجاء وقد يحصلان بدون الكذب إذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر بلا قصد إلى الإخبار أو يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمة قيل إن في المعارض لندوحة عن الكذب وإذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يضيف السائل عليه في السؤال بحديث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في هذا المقام على عدم القصد بالكلية أو على قصد أي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الإخبار ولا يكون شيء منها كذبا إذ لا كلام ألا ويمكن أن بقدر فيه من الخذف والزيادة ما يصير معه صادقا وإذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق أيضا ذاتيا وكذا الحال

في سائر الأفعال وللأصحاب في إبطال التحسين والتقبيح العقليين مسالك

ضعيفة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها أحدها من قال لا كذب غدا فإذا

جاء الغد فكذبته إما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته وإما قبيح

فتركه حسن مع أنه أي تركه يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم أن يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو بط فتعين الأول وهو أن لا يكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا وهو المط

قلنا لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد جهة الحسن والقبح فيه وأنه غير متنع فيكون الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبح الذي هو الكذب فيما قاله أمس قبيحا ومثل ذلك جابر عند الجبائية القابلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حاجة عليهم كما أن الوجه الثاني كذلك أن يتجه هناك أن يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك

أو فلتزم قبحه أي قبح كلامه في الغد مطلقا لانه قبيح إما لذاته أن كان كاذبا وإما لاستلزامه القبيح أن كان صادقا ونقول الحسن كالكلام الصادق فيما نحن فيه إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح وأنت خير بان انقلاب الحسن إلى القبيح إنما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فصعف هذا المسلك إنما يظهر إذا جعل دليلا على بطلان مذهب المعتزلة كلها الثاني من المسالك الضعيفة من قال زيد في الدار ولم يكن

زيد فيها فقبح هذا القول إما لذاته وحده أو مع عدم كون زيد في الدار أن لا قائل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وأن كان زيد في الدار والثاني لانه يستلزم كون عدم جزء علة الوجود قلنا وقد يكون فبحة مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع أن يكون عدميا الثالث قبحه أي قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا إن قام بكل حرف منه فكل حرف كذب أن المفروض أنه متصف بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لان الكذب من صفات الخبر وبطلانه ظ وأن قام



بالمجموع فلا وجود له لترتيبها أي ترتب الحروف وتقتضي المتقدم منها  
عند حصول التأخر وإذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه  
بالقبح الذي هو صفة ثبوتية فالمص رد في نفس القبح هل هو قائم  
بكل حرف أو بمجموعها وأما الآمدي فإنه قال لو كان الخبر الكاذب  
قبيحا عقلا فالمقتضى لقباحه إنما أن يكون صفة لمجموع حروفه أو لأحاديها  
والأول بطل لأن ما لا وجود له لا ينصف بصفة مقتضية لامر ثبوتي لأن  
المقتضى له لا بد أن يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثاني بطل  
أيضا لأن مقتضى القبح في الخبر الكاذب إنما هو الكذب ولا يمكن قيامه  
بكل حرف وآلا كان كل حرف خيرا وهو مح قلنا هو أي القبح من صفاته  
النفسية لا من صفاته المعنوية فلا يستدعي صفة يكون هو معللا بها كما  
هو مذهب بعضهم الفايدين بأن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات  
حقيقية قائمة بها وهذا الجواب إنما يتجه على تقرير الآمدي وأما على  
تقرير الكتاب فينبغي أن يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا أي  
مستندا إلى ذات الشيء أن يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه  
صفة لامر عدمي لجواز أن يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية  
يستحيل انفكاكها عنه أو يقوم القبح بكل حرف بشرط انضمام الآخر  
إليه فلقبحه لكونه جزء خبر كاذب أو يقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا  
فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا في قيام القبح به الرابع كونه أي كون  
الفعل قبيحا ليس نفس ذاته ولا جزءا منها لتعقلها دونه بل زائد عليها  
وأنه موجود لأنه نقيض اللاقبح القائم بالمعدوم فيلزم ح قيام المعنى الذي  
هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على مقدساته بأن  
نقيض العدمي لا يجب أن يكون موجودا وارتفاع النقيضين إنما  
يستحيل في الصدق دون الوجود وأيضا لا نم امتناع قيام العرض بالعرض  
إذا لم يقم عليه دليل كما عرفت مع انتقاضه بالامكان والحدوث فإن هذا

الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جارٍ فيهما مع

كونهما اعتباريين الخامس علّة القبح حاصله قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فلولا ان ما يقتضى قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك ويلزم ح قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدّم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس نتيجه منهما حاصل قبله قلنا لا نعم ان القبح وعلته حاصل قبل الفعل بل يحكم العقل

باتّصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم هو المانع من فعله والاقدام عليه لا اتّصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقرّرة في الازل فيصحّ عندهم اتّصافها بالصفات

الثبوتية ثم للمعتزلة في المسئلة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما

لحقيقيان فاحدهما ان الناس طرّا يجزمون بقبح الظلم والكذب الصار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء وليس ذلك

لجزم منهم بالقبح او الحسن بالشرع ان يقول به غير المتشرّع ومن لا

يتدبّر بدين اصلا كالبراهمة ولا العرف ان العرف يختلف بالامر على حسب اختلافهم وهذا الذي ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة مطّبقون

عليه والجواب ان ذلك اى جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الامور

المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ان لا نزاع لنا

في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممر على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبداء لذلك لجزم المشترك

وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصديق

والكذب فانه يؤثر الصديق قطعاً بلا تردّد وتوقف فلولا أن حسنه مركز



في عقله لما اختاره كذلك وكذا من رأى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعاً واستغرق في ذلك طوقه وان لم يرج منه ثواباً ولا شكوراً كما ان كان المنقذ طفلاً او مجنوناً وليس ثمة

من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع او دفع ضرر بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسناً في نفسه

والجواب اما حديث اختيار الصديق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائماً

لمصلحة العالم وكون الكذب منافراً لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه فاختياره الصديق لملائمته تلك المصلحة لا لكونه حسناً في نفسه

واما حديث الانقاذ فذلك لرفق الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه

انه يتصور مثله في حق نفسه اي يتصور اشرافه على الهلاك فيستحسن

فعل المنقذ له اذا قدره فيجبره ذلك الى استحسانه من نفسه في حق

الغير واما الطريقتان الالتزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء كما

اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في

افعاله تع لتحسن اي لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك ابطال الشرايع

وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذباً فلا

يمكن ح تمييز النبي عن المتنبي فلا يثبت الاحكام الشرعية وينتفى

فايدة البعثة وانه بط اجماعاً ولتحسن منه ايضا خلق المعجزة على يد

الكاتب وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة للجواب ان مدرك امتناع

الكذب منه تع عندنا ليس هو قبحة العقل حتى يلزم من انتفاء قبحة

ان لا يعلم امتناعه منه ان يجوز ان يكون له مدرك آخر وقد تقدم

هذا في مباحث كونه تع متكلماً ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية

فلا يتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست

نقايسها متبعة فنحن ناجز بصدقي من ظهرت المعجزة على يده مع ان  
كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس وسيأتي وثانيهما الاجماع على تعليل  
الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود  
الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها وفي منعه سد باب القياس  
وتعطل اكثر الوقايع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل  
الى المصالح او المفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر من ان المصلحة  
والمفسدة راجعة الى ملائمة الغرض ومناظرته ولا نزاع في انه عقلي نعم  
رعايته تع في احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا  
وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا وأصلكم وقد يحتج بلزوم افحام  
الانبياء هم وعاجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح  
شرعيين وقد مر في باب النظر من الموقف الاول تفريع اذا ثبت ان الحاكم  
بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام  
الخمس وما ينتمى اليها للافعال قبل الشرع وأما المعتزلة فقالوا ما يدرك  
جهة حسنه وقبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى  
الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فاحرام  
والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اى وان  
لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح وأما ما لا يدرك  
جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم  
خاص تفصيلي في فعل فعل ان لا يعرف فيه جهة تقتضيه وأما على سبيل  
الاجمال في جميع تلك الافعال ففيل بالخطر والاباحة والتوقف دليل للخطر  
انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فياحرم  
كما في الشاهد للجواب الفرق بتصرر الشاهد دون الغايب وايضا حرمة



التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع دليل الإباحة وجهان  
أحدهما أنه تصرف لا يضّر المالك فيباح كالاستغلال بجدار الغير والاقتباس  
من ناره والنظر في مرآته للجواب أن الأصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه

أي في الأصل بالمعنى المتنازع فيه مم بل إنما يحكم فيه بمعنى الملازمة  
وموافقة الغرض والمصلحة وثانيهما أنه تع خلق العبد وخلق الشهوة  
فيه وخلق المنتفع به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضي إباحته  
أي إباحة الانتفاع والآ كان خلقه عبثا وكيف يدرك تحريمه بالعقل  
وما هو ألا كمن يغترف غرفة من بحر لا يتزلف ليدفع به عطشه المهلك  
أترى انعفل يحكم بمنع أكرم الأكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلاً

للجواب ربّما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه  
منفعته جليلة أو خلقه لغرض آخر لا نعلمه وأما التوقف فيفسّر نارة بعدم  
الحكم ومرجعه الإباحة أن ما لا منع منه فباح ألا أن يشترط في الإباحة  
الأذن فيرجع إلى كونه حكماً شرعياً لا عقلياً وكلامنا فيه وإنما يتّجه هذا  
إذا اشترط أن الشارع لا إذن العقل وربّما يقال هذا التفسير جزم بعدم  
الحكم لا توقف ألا أن يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر نارة بعدم العلم  
أي هناك حظر أو إباحة لكن لا نعلمه وهذا أمثل من التفسير الأول  
المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم  
لا لتعارض الأدلة أن قد نبين بطلانها بل لعدم الدليل على أحد هذين  
الحكمين بعينه ، المقصد السادس لعلم أن الأمة قد أجمعت أجمعاً  
مركباً على أن الله تع لا يفعل الفبيح ولا يترك الواجب فالاشاعة من جهة  
أنه لا فبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل فبيح ولا ترك واجب  
وأما المعنوية فمن جهة أن ما هو بقبيح منه يتركه وما يجب عليه بفعله  
وهذا للخلاف في مبنى الحكم المتّفق عليه فرع المسئلة المتقدمة أعني

قاعدة التحسين والتقبيح أن لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب  
عليه إلا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الأفعال  
منه ووجوب بعضها عليه ونحسن قد ابطالنا حكمه وبيننا فيما تقدم أنه  
تع الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب  
عنه ولا استقباح منه وأما المعتزلة فأنهم أوجبوا عليه تع بناء على أصلهم  
أمورا فنذكرها هنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وإن كان ابطال أصلها  
كافيا في ابطالها الأول اللطف وفسروه بأنه الفعل الذي يقرب العبد إلى  
الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي إلى حد اللجاء كبعثة الأنبياء فإنا  
نعلم بالضرورة أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية فيقال  
لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقض بأمور لا  
تخصي فإنا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر  
بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الأطراف مجتهدين متقين لكان  
لطفا وانتم لا توجبونه على الله تع بل تجزئ بعدمه فلا يكون واجبا عليه  
الثاني من الأمور التي أوجبوها الثواب على الطاعة لأنه مستحق للعبد  
على الله تع بالطاعة فلاخلال به قبح وهو ممتنع عليه تع وإذا كان تركه  
ممتنعا كان الاتيان به واجبا ولأن التكليف إما لا لغرض وهو عبث وأنه في  
الجذ قبح خصوصا بالنسبة إلى الحكيم تع وإما لغرض إما عايد إلى الله تع  
وهو منزّه عنه أو إلى العبد إما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ وإما في الآخرة  
وهو إما اضارة وهو بط اجماعا وقبيح من الجواد الكريم وإما نفعه وهو  
المط لأن ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقص الغرض فيقال لهم  
الطاعة التي كلف بها لا تكافي النعم السابقة لكثرتها وعظمتها وحقارة  
أفعال العباد وقلتها بالنسبة إليها وما ذلك إلا كمن يقابل نعمة الملك



عليه بما لا يحصره بتحريرك أتملته فكيف يحكم العقل بإيجابه الثواب عليه واستحقاقه آياه وأما التكليف فنختار أنه لا لغرض ولا استحالة فيه كما سيجيء عن قريب أو هو لضرر قوم كالكافرين ونفع آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الإبرار وعدل بالنسبة إلى الفجار الثالث من تلك الأمور العقاب على المعصية زجراً عنها فإن في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد إذا كان له عبدان مطيع وعاصٍ وفيه أي في تركه أيضاً إذن للعصاة في المعصية وإغراء لهم بها وذلك لأنه تع ركب فيهم شهوة القبايح فلو لم يجزئ المكلف بأنه يستحق على ارتكاب القبيح عقاباً ولا يجوز الإخلال به بل جواز ترك العقاب لكان ذلك أدنا من الله تع سبحانه للعصاة في ارتكاب الشهوات بل إغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تع فيقال لهم العقاب حقه والإسقاط فضل فكيف يُدرك امتناعه بالعقل وترك العقاب لا يستلزم التسوية فإن المطيع مثاب دون العاصي وحديث الآن والأغراء مع رجحان ظن العقاب بما جرد تجويز مرجوح ضعيف جداً يعني أنه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية إذن وإغراء وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن ظن العقاب راجحاً على تركه أن مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزاً مرجوحاً الآن والأغراء كما أن جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما الرابع من الأمور الواجبة عندهم الأصلح للعبد في الدنيا فيقال لهم الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة أن لا يخلف مع أنه مخلوق فلم بُراع في حقه ما كان أصلح له فلا يكون الأصلح واجباً عليه تع حكاية شريفة تُنحى بالقلع على هذه القاعدة القابلة بوجوب الأصلح على الله تع قال الأشعري لاستأنه إلى على الجبائن ما تقول في ثلاثة

أخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيراً  
فقال يثاب الأول في الجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب  
قال الأشعري فإن قال الثالث يا رب لو عَمَّرْتَنِي فَأُصْلِحَ فَأَدْخَلَ الْجَنَّةَ كَمَا  
دَخَلَهَا أَخِي الْمُؤْمِنُ قَالَ الْجَبَّائِي يَقُولُ الرَّبُّ أَعْلَمُ أَنَّكَ لَوْ عَمَّرْتَ لَفَسَدْتَ  
وَأَفْسَدْتَ فَدَخَلْتَ النَّارَ قَالَ فَيَقُولُ الثَّانِي يَا رَبِّ لِمَ لَمْ تُبَيِّتْنِي صَغِيرًا لِمَّا لَا  
أَذْنِبُ فَلَا أَدْخُلُ النَّارَ كَمَا أَسْتُ أَخِي فَبَيَّتَ الْجَبَّائِي فَتَرَكَ الْأَشْعَرِي  
مَذْهَبَهُ إِلَى الْمَذْهَبِ الْحَقِّ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ السَّلَفُ الصَّالِحُ وَكَانَ هَذَا  
أَوَّلَ مَا خَالَفَ فِيهِ الْأَشْعَرِي الْمَعْتَزِلَةَ ثُمَّ اشْتَغَلَ بِهَدْمِ قَوَاعِدِهِمْ وَتَشْيِيدِ  
مَبَانِي الْحَقِّ بِعَوْنِ اللَّهِ وَحَسَنِ تَوْفِيقِهِ لِلْحَامِسِ مِنْ تِلْكَ الْأُمُورِ الْعَوَاضِ عَلَى  
الْآلَامِ فَانْهَمَ قَالُوا أَلَا لَمْ أَنْ وَقَعَ جَزَاءُ لِمَا صَدَرَ عَنِ الْعَبْدِ مِنْ سَيِّئَةٍ كَأَنَّهُ اخْتَدَّ  
لَمْ يَجِبْ عَلَى اللَّهِ عَوَضٌ وَلَا أَى وَانْ لَمْ يَقَعْ جَزَاءُ فَإِنْ كَانَ الْإِيلَامُ مِنَ اللَّهِ  
وَجِبَ الْعَوَضُ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ مِنْ مَكْلَفٍ آخَرَ فَإِنْ كَانَ لَهُ حَسَنَاتٌ أَخَذَ  
مِنْ حَسَنَاتِهِ وَأُعْطِيَ الْمَجْنِيُّ عَلَيْهِ عَوَضًا لَا يِلَامُهُ لَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ حَسَنَاتٌ  
وَجِبَ عَلَى اللَّهِ أَمَّا صَرَفُ الْمَوْلَمِ مِنْ إِيلَامِهِ أَوْ تَعْوِضُهُ مِنْ عِنْدِهِ بِمَا يُوَازِي  
إِيلَامَهُ أَى لَا يَنْقُصُ عَنْ إِيلَامِهِ فَهُوَ احْتِرَازٌ عَمَّا دُونَهُ لَا عَمَّا فَوْقَهُ وَلَهُمْ بَنَاءٌ  
عَلَى هَذَا الْأَصْلِ الَّذِي هُوَ وَجُوبُ الْعَوَضِ الْمَعْرُوفِ عِنْدَهُمْ بِأَنَّهُ نَفْعٌ مُسْتَحَقٌّ  
خَالٍ عَنِ التَّعْظِيمِ وَالْإِجْلَالِ اخْتِلَافَاتٌ رَكِيزَةٌ شَاهِدَةٌ بِفُسَادِهِ أَى بِفُسَادِ  
الْأَصْلِ الْأَوَّلِ قَالَ طَائِفَةٌ كَأَنِّي هَاشِمٌ وَاتِّبَاعُهُ جَازٌ أَنْ يَكُونَ الْعَوَضُ فِي الدُّنْيَا  
أَنْ لَا يَجِبُ دَوَامُهُ وَقَالَ آخَرُونَ كَالْعَلَّافِ وَالْجَبَّائِي وَكَثِيرٌ مِنْ مُتَقَدِّمِيهِمْ  
بَلْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فِي الْآخِرَةِ لَوْجُوبُ دَوَامِهِ كَالثَّوَابِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ انْقِطَاعُهُ  
يُوجِبُ الْمَا فَيَسْتَحَقُّ بِهَذَا الْإِلْمِ عَوَضًا آخَرَ وَتَسْلُ وَرْدًا بِاجْوَازِ عَدَمِ  
شَعُورِهِ بِالْانْقِطَاعِ الثَّانِي هَلْ تَدْرُومُ اللَّذَّةَ الْمَبْدُولَةَ عَوَضًا كَمَا يَدْرُومُ الثَّوَابَ



أو تنقطع أي هل يجب دوامها أو يجوز انقطاعها وهو اصل الاختلاف  
 الأول وقد عرفت توجيهاه هناك الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما  
 يحبط الثواب أو لا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لولا لكان الفاسق  
 والكافر في كل وقت من اوقات الاخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق والكفر  
 ولجمع بينهما مع ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط  
 جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط  
 على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل  
 عوضا للآلام ابتداء بلا سبق الم أم لا يجوز الخامس على الجواز هل يؤلم

ليعوض أو يكون ذلك مع امكان الابتداء به على طريق التفضل مخالفا  
 للحكمة السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفاً  
 له ولغيره ان يصير ذلك الايلام عبرة له تزجره عن القبيح يعني ان المانعين  
 من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فاجوز بعضهم الايلام  
 بمجرد التعويض واعتبر اخرون ان يكون مع التعويض شيء آخر وهو ان  
 يكون لطفاً زائداً له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض  
 من الله يجب ان يكون زائداً بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الا ان  
 لاجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام الامدي هو ان المانعين من  
 جواز التفضل جوزوا الامر بمجرد التعويض كالجبائي واي الهذيل  
 وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام الا بشرط التعويض واعتبار  
 الغير بتلك الآلام وكونها طافاً في زجر غاي عن غوايته وذهب عباد  
 الضميري الى جواز الآلام بمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو  
 هاشم الى ان الآلام لا تحسن بمجرد التعويض مع القدرة على التفضل  
 بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التعويض فعليكم بالتأمل

في مطابقته لما ذكر في الكتاب السابع البهايم هل تعوض بما يلحقها من  
 الآلام والمشاق مدة حيوتها وتمتاز بها عن امثالها التي لا تقاسى مثلها

أَوَلَا تُعَوِّضُ وَإِنْ عُوِّضَتْ فَهَلْ ذَلِكَ التَّعْوِیْضُ فِي الدُّنْيَا أَوْ فِي الْآخِرَةِ وَأَذَا  
كَانَ فِي الْآخِرَةِ فَهَلْ هُوَ فِي الْجَنَّةِ أَوْ فِي غَيْرِهَا وَإِنْ كَانَ فِي الْجَنَّةِ فَهَلْ يُخْلَقُ  
فِيهَا عَقْلٌ تَعْقِلُ بِهِ أَنَّهُ جَزَاءُ وَأَنَّهُ دَابِرٌ غَيْرُ مَنْقُطٍ هَذِهِ اخْتِلَافَاتُهُمْ  
عَلَى أَنَّ مِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَ لِحُقُوقِ الْأَلَامِ لِلْبَهَائِمِ وَالصَّبْيَانِ مَكَابِرَةً وَهَرَبًا مِنَ الزَّامِ  
دُخُولِهَا لِلْجَنَّةِ وَخَلَقَ الْعَقْلَ فِيهَا ، الْمَقْصِدُ السَّابِعُ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ  
جَائِزٌ عِنْدَنَا لَمَّا قَدَّمْنَا آنِفًا فِي الْمَقْصِدِ السَّادِسِ مِنْ أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ  
شَيْءٌ وَلَا يَقْبَحُ مِنْهُ شَيْءٌ أَنْ يَفْعَلَ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يَرِيدُ لَا مَعْقِبَ لِحُكْمِهِ  
وَمَنْعَهُ الْمُعْتَرِضَةَ لِقَبْحِهِ عَقْلًا كَمَا فِي الشَّاهِدِ فَإِنَّ مِنْ كَلْفِ الْأَعْمَى نَقْطَ  
الْمَصَاحِفِ وَالزَّمَنِ الْمَشْيِ إِلَى أَقْصَى الْبِلَادِ وَعَبْدَهُ الطَّيْرَانَ إِلَى السَّمَاءِ عُدَّ  
سَفِيهَا وَقَبِيحٌ ذَلِكَ فِي بَدَايَةِ الْعُقُولِ وَكَانَ كَأَمْرِ الْجَمَادِ الَّذِي لَا شَكَّ فِي كَوْنِهِ  
سَفِيهَا وَاعْلَمْ أَنَّ مَا لَا يُطَاقُ عَلَى مَرَاتِبِ أَدْنَاهَا أَنْ يَمْتَنَعَ الْفِعْلُ لِعِلْمِ اللَّهِ  
بِعَدَمِ وَقُوعِهِ أَوْ تَعَلُّقِ أَرَادَتِهِ أَوْ إِخْبَارِهِ بِعَدَمِهِ فَإِنَّ مِثْلَهُ لَا تَتَعَلَّقُ بِهِ  
الْقُدْرَةُ الْحَادِثَةُ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ لِلْحَادِثَةِ مَعَ الْفِعْلِ لَا قَبْلَهُ وَلَا تَتَعَلَّقُ بِالضَّدْبَيْنِ  
بَلْ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا قُدْرَةٌ عَلَى حِدَةٍ تَتَعَلَّقُ بِهِ حَالٌ وَجُودُهُ عِنْدَنَا  
وَالْتَكْلِيفُ بِهَذَا جَائِزٌ بَلْ وَقَعَ أَجْمَاعًا وَأَلَّا لَمْ يَكُنِ الْعَاصِي بِكُفْرِهِ وَفُسْطِهِ  
مُكَلَّفًا بِالْإِيمَانِ وَتَرَكَ الْكِبَائِرَ بَلْ لَا يَكُونُ تَارِكُ الْمَاسُورِ بِهِ عَاصِيًا أَصْلًا  
وَذَلِكَ مَعْلُومٌ بِطِلَانِهِ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً وَأَقْصَاهَا أَنْ يَمْتَنَعَ لِنَفْسٍ مَفْهُومُهُ  
كَجَمْعِ الضَّدْبَيْنِ وَقَلْبِ الْحَقَائِقِ وَإِعْدَامِ الْقَدِيمِ وَجَوَازِ التَّكْلِيفِ بِهِ فِرْعُ  
تَصَوُّرِهِ وَهُوَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ فَمِمَّا مِنْ قَالَ لَوْ لَمْ يُتَصَوَّرِ الْمَمْتَنَعُ لِدَاتِهِ لَا مَمْتَنَعُ  
الْحُكْمِ عَلَيْهِ بِامْتِنَاعِ تَصَوُّرِهِ وَامْتِنَاعِ طَلِبِهِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْكَامِ  
الْجَارِيَةِ عَلَيْهِ وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ طَلِبُهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَصَوُّرِهِ وَاقْعَا أَوْ ثَابِتًا لِأَنَّ



الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلّق به طلبه ثم يطلبه وهو أي التصوّر على وجه الوقوع والثبوت منتفٍ ههنا أي في الممتنع لنفس مفهومه فإنه يستحيل تصوّره ثابتا وذلك لأن ماهيته من حيث هي تقتضي انتفاءه وتصوّر الشيء على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوّرا له بل لشيء آخر كمن يتصور أربعة ليست بزوج فإنه لا يكون متصوّرا للأربعة قطعا بل الممتنع لذاته أنما يُتصور على أحد وجهين إما منفيّا بمعنى أنه ليس لنا شيء موهوم أو

محقق هو اجتماع الصّدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الصّدين وذلك أي تصوّره على أحد هذين الوجهين كافٍ في الحكم عليه دون طلبه

لأنه غير تصوّر وقوعه وثبوته ولا مستلزم له صرح ابن سينا به أي بأن تصوّره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم ولعله معنى قول ابن هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له كما أشرنا إليه هناك أيضا ولعله مراد من قال المستحيل لا يُعلم أي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته المرتبة

الوسطى من مراتب ما لا يطابق أن لا تتعلّق به القدرة للحادثة عادة سواء امتنع تعلّقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما تتعلّق به كخلف الأجسام فإن القدرة للحادثة لا تتعلّق بايجاد الجواهر أصلا أم لا بأن يكون من جنس ما تتعلّق به لكن بكون من نوع أو صنف لا تتعلّق به كحمل الجبل والطيران إلى السماء فهذا أي التكليف بما لا يطابق عادة نجوّه نحن وأن لم يقع بالاستفراء ولقوله تع لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وبمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبه أي بما ذكرناه

من التفصيل وتحرير المتنازع فيه يُعلم أن كثيرا من أدلّة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان ابن لهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين نصب

للدليل في غير محل النزاع ان لم يجوزوا احد ولقائل ان يقول ما ذكره من  
ان جواز التكليف بالمتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع  
تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه ، المقصد الثامن في ان افعال الله تع

ليست معللة بالاعراض اليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله  
تع بشيء من الاعراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء  
وطوائف الالهييين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت  
الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا لنا

في اثبات مذهبنا بعد ما بينا من انه لا يجب عليه تع شيء فلا يجب  
ح ان يكون فعله معللا بغرض ولا يقبح منه شيء فلا يقبح ان تخلو افعاله  
عن الاعراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين  
مع اعنى وجوب التعليل ووقوعه تفضلا احدهما لو كان فعله تع لغرض  
من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا

بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من  
عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده  
مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامة عليه  
بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق  
به من عدمه وهو معنى الكمال فان يكون الفاعل مستكملا بوجوده  
وناقصا بدونه فان قيل لا نمر الملازمة لان الغرض قد يكون عايذا الى  
الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عايذا الى غيره  
فلا يلزم فليس يلزم من كونه تع فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول ان

ليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل ذلك في حقه تع مع  
لتعالية عن التضرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عبادته وهو  
الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفسداتهم ولا محذور في ذلك  
فلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تع من عدمه جاء



الأنام لأنه تع يستفيد ج بذلك النفع والاحسان ما هو أولى به وأصلح له  
وَأَيُّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَوَّلِي بَلْ كَانَ مَسَاوِيًا أَوْ مَرْجُوحًا لَمْ يَصْلَحْ أَنْ يَكُونَ  
غَرَضًا لَهُ لَمَّا مَرَّ مِنَ الْعِلْمِ الصَّرُورِيِّ بِذَلِكَ بَلْ نَقُولُ كَيْفَ نَدَّعَى وَجُوبَ  
تَعْلِيلِ أَعْمَالِهِ تَعْ بِمَنَافِعِ الْعِبَادِ وَأَنَا نَعْلَمُ أَنَّ خُلُودَ أَهْلِ النَّارِ فِي النَّارِ مِنْ  
فِعْلِ اللَّهِ تَعْ وَلَا نَفْعَ فِيهِ لَهُمْ وَلَا لغيرِهِمْ صَرُورَةٌ ثَانِيَهُمَا أَيُّ ثَانِيِ الْوَجْهَيْنِ  
أَنَّ غَرَضَ الْفِعْلِ أَمْرٌ خَارِجٌ عَنْهُ يَحْصُلُ تَبَعًا لِلْفِعْلِ وَبِتَوَسُّطِهِ أَيُّ يَكُونُ  
لِلْفِعْلِ مَدْخَلٌ فِي وَجُودِهِ وَهَذَا مِمَّا لَا يُتَصَوَّرُ فِي أَعْمَالِهِ أَنْ هُوَ تَعَالَى فَاعِلٌ  
لجميعِ الْأَشْيَاءِ ابْتِدَاءً كَمَا بَيَّنَّاهُ فِيهَا سَلَفٌ فَلَا يَكُونُ شَيْءٌ مِنَ الْكَائِنَاتِ  
وَالْحَوَادِثِ إِلَّا فَعَلًا لَهُ صَادِرًا عَنْهُ بِتَأْثِيرِ قُدْرَتِهِ فِيهِ ابْتِدَاءً بَلَا وَاسْطَةً لَا غَرَضًا  
لِفِعْلٍ آخَرَ لَهُ مَدْخَلٌ فِي وَجُودِهِ بِحَبِيبٍ لَا يَحْصُلُ ذَلِكَ الشَّيْءُ إِلَّا بِهِ  
لِيَصْلَحَ أَنْ يَكُونَ غَرَضًا لِذَلِكَ الْفِعْلِ حَاصِلًا بِتَوَسُّطِهِ وَلَيْسَ جَعْلُ الْبَعْضِ  
مِنْ أَعْمَالِهِ وَأَثَرُهُ غَرَضًا أَوَّلِي مِنَ الْبَعْضِ الْآخِرِ أَنْ لَا مَدْخَلُ لَشَيْءٍ مِنْهَا فِي  
وُجُودِ الْآخِرِ عَلَى تَقْدِيرِ اسْتِنَادِهَا بِأَسْرَافِهَا إِلَيْهِ عَلَى سَوَاءٍ فَجَعَلَ بَعْضُهَا غَرَضًا  
مِنْ بَعْضِ آخِرٍ دُونَ عَكْسِهِ تَحْكَمُ بِحِكْمٍ فَلَا يُتَصَوَّرُ تَعْلِيلُ فِي أَعْمَالِهِ أَصْلًا  
وَأَيْضًا إِذَا عَلَلَّتْ أَعْمَالُهُ بِالْأَغْرَاضِ فَلَا بَدَّ مِنْ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى مَا هُوَ الْغَرَضُ  
وَالْمَقْصُودُ فِي نَفْسِهِ وَأَلَّا تَسْلَسِلْتَ الْأَغْرَاضَ إِلَى مَا لَا نِهَائِيَةَ لَهَا وَلَا يَكُونُ  
ذَلِكَ الَّذِي هُوَ غَرَضٌ وَمَقْصُودٌ فِي نَفْسِهِ لَغَرَضٍ آخِرٍ لَأَنَّهُ خِلَافُ مَا فُرِضَ  
وَإِذَا جَارَ ذَلِكَ بَطَلَ الْقَوْلُ بِوُجُوبِ الْغَرَضِ أَنْ قَدْ انْتَهَى أَعْمَالُهُ إِلَى فِعْلٍ لَا  
غَرَضَ لَهُ وَهُوَ الَّذِي كَانَ مَقْصُودًا فِي نَفْسِهِ قَدْ يَقَالُ لَا يَجِبُ فِي الْغَرَضِ  
كَوْنُهُ مَغَابِرًا بِالذَّاتِ بَلْ بِكَفَيْهِ التَّغَابُرُ الْإِعْتِبَارِيُّ أَحْتِاجُوا أَيُّ الْمَعْتَزِلَةِ عَلَى  
وُجُوبِ الْغَرَضِ فِي أَعْمَالِهِ تَعْ بَيَّنَّ الْفِعْلَ لثَانِيٍ عَنِ الْغَرَضِ عَيْثُ وَأَنَّهُ قَبِيحٌ  
بِالصَّرُورَةِ يَجِبُ تَنْزِيهِهُ اللَّهُ عَنْهُ لِكَوْنِهِ عَالِمًا بِقُبْحِهِ وَاسْتِغْنَاءَهُ عَنْهُ فَلَا بَدَّ  
إِنَّ فِي فِعْلِهِ مِنْ غَرَضٍ يَبْعُدُ إِلَى غَيْرِهِ بَقِيًّا لِلْعَيْثِ وَالنَّقْصِ قَلْنَا فِي جَوَابِهِمْ

أن أردتم بالعيب ما لا غرض فيه من الأفعال فهو أول المسئلة المتنازع  
 فيها إذ ~~نعم~~ ناجوز أن يصدر عنه تع فعل لا غرض فيه أصلا وأتم  
 تمنعونه وتعبرون عنه بالعيب فلا يُجديكم نفعا وأن أردتم بالعيب أمرا  
 آخر فلا بد لكم أولا من تصويرة أي تصوير ذلك الأمر الآخر حتى نفهمه  
 ونتصوره ثم لا بد ثانيا من تقريره أي بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل  
 على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثا من الدلالة على امتناعه أي  
 استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر على الله سبحانه حتى يتم  
 لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب أن العيب ما كان خاليا عن الفوائد  
 والمنافع وأفعاله تع حكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تاحصى  
 راجعة إلى مخلوقاته تع لكنها ليست أسبابا باعثة على اقدامه وعللا  
 مقتضية لفاعليته فلا تكون أغراضا له ولا عللا غائية لأفعاله حتى يلزم  
 استكمالها بها بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم  
 أن يكون شيء من أفعاله عيبا خاليا من الفوائد وما ورد من الظواهر  
 الدالة على تعليل أفعاله تع فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض  
 والعلّة الغائية تذنب إذا قيل لهم انتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تع  
 فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله تع لتعالیه عنه  
 ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها عابد إلى العباد وهو  
 تعريض العبد للثواب في الدار الآخرة وتمكينه منه فإن الثواب تعظيم أي  
 منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام وهو أي التعظيم المذكور بدون  
 استحقاق سابق قبيح عقلا ألا ترى أن السلطان إذا مر بزبال وأعطاه من  
 المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه أصلا بل صدّ جودا وفضلا  
 وأغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك إذا نزل  
 له وقام بين يديه معظما له ومكرما أباه وأمر خدمه بتقبيل أذنيه استقبح  
 منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه إلى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه  
 لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال وإكرام منه ومن



ملايكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداءً بلا  
 استحقاق كلفهم بما يستحقونه به فيقال لهم لا ثم ان التفضل بالثواب  
 قبيح بل لا قبح هناك اصلاً ولو سلم قبحه فانما يقبح من يجوز عليه  
 الانتفاع والتضرر لا من الله تع فانه يجوز ان يتفضل به كما تفضل على  
 عباده بما لا يخصى من النعم في الدنيا وانت خير بان المستقبح  
 عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند  
 لمنع فلا يجدى دفعه وان سلم قبحه من الله تع ايضا فيمكن التعريض  
 له اى للثواب بدون هذه المشاق العظيمة ان ليس الثواب على قدر  
 المشقة وعوضا مساويا لها الا ترى ان في التلطف بكلمة الشهادة من  
 الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة كالصلوة والصيام وكذا  
 الكلمة المتضمنة لانجاء نبي من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة  
 خير او دفع شر عام ان يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على  
 ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها وما يروى من ان افضل  
 العبادات احبها اى اشقها فذلك عند التساوى في المصالح فلا ينافى ان  
 يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا  
 امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن  
 الغرض ثم انه اى ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب معارض بما  
 فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب ان لولا التكليف لم يستحقا  
 عقابا ومن اين لكم ان ذلك اى التعريض للثواب اكثر من هذا اى  
 التعريض للعذاب بل نقول ان الثانى اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة  
 والفسقة واذا لم تكن المنفعة اكثر من المصرة لم تصلح تلك المنفعة لان  
 تكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآتى بالافعال على وجهها  
 فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف • المرصد السابع في اسماء الله تع  
 وبه تنتهى مباحث الالهيات وفيه مقاصد المقصد الاول الاسم غير

التسمية لانها تخصيصة الاسم ووضع الشيء ولا شك انه اى تخصيص  
 الاسم بشيء مغاير له اى للاسم كما يشهد به البديهة وايضا التسمية  
 فعل الواضع وانه منقضى فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب  
 بعضهم الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سترد  
 عليك ولم يلتفت اليه المص وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو  
 نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ رَس  
 انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا عما لا يشتبه على  
 احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي ام هو الذات  
 باعتبار امر صادي عليه عارض له يُنبئ عنه فلذلك قال الشيخ ابو الحسن  
 الاشعري قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من حيث  
 هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون  
 غيره نحو الخالق والرازق عما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها  
 اى تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والفدير عما يدل  
 على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها اى الصفة الحقيقية القائمة  
 بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك  
 الصفة قال الامدى اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى  
 وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو  
 نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم  
 فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك  
 عالم وخالف فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالفا وقال  
 بعضهم من الاسماء ما هو عين الموجود والذات ومنها ما هو غير كخالق  
 فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلق غير ذاته ومنها ما ليس  
 عيناً ولا غيراً كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذى ليس هو عين  
 ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك



بعض المتأخرين من أصحابنا وذهب الأستاذ أبو نصر بن أيوب إلى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويُفهم المقصود بحسب القرابين ولا يخفى عليك أن النزاع على أبي نصر إنما هو في لفظة آس مَ وإنها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع أو يطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعماليين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تع سُبِّح اسم ربك وتبارك اسم ربك أي مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه وهنا وقال الامام الرازي المشهور عن أصحابنا أن الاسم هو المسمى وعن المعتزلة أنه التسمية وعن الغزالي أنه مغاير لهما لأن النسبة وطرفيها متغايرة قطعاً والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لأن الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم اللفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه فأنحد هنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسئلة ، المقصد الثاني في

اقسام الاسم أعلم أن الاسم الذي يطلق على الشيء إما أن يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو أو من جريها أو من وصفها الخارجى أو من الفعل الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تع أمّا الماخون من الذات

ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه فمن ذهب إلى جوار تعقل ذاته جوز أن يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب إلى امتناع تعقلها لم يجوز له اسماً ماخوذاً من ذاته لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة إلى تفهيمه فإذا لم يمكن أن يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لأن الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه أن يجوز أن

يُعْقَل ذاتٌ مَا بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويُقصد تفهيمها باعتبار مَا لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من أن لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه وأما الماخون من الجزء كالجسم للانسان مثلا فمحال عليه تع لما بيننا من أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور لذاته تع جزء حتى يطلق اسمه عليه وأما الماخون من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه تع ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد بمعنى العالی وقد يكون سلبيا كالقدوس وأما الماخون من الفعل فجائز في حقه تع أيضا فهذه الاقسام المذكورة للاسم هي اقسامه البسيطة وقد يتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما يتبعه من المقصد ، المقصد الثالث تسمية الله تع بالاسماء توقيفية أي يتوقف إطلاقها على الآن فيه وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعية في اللغات انما النزاع في الاسماء الماخونة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية انه اذا دل العقل على اتصافه تع بصفة وجودية او سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق ان شرعى او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تع جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يحجز اطلاق لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة للجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي ماخون من العقول وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة ادراك ما يراد تعريضة على السامع فتكون مسبقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم



ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايهام لما لا  
 يصحّ في حقه تع وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الابهام من الاشعار  
 بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه  
 لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازاً عما دوههم باطلا  
 لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا  
 بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع والذي ورد به التوقيف في المشهور  
 تسعة وتسعون اسماً وقد ورد في الصحاح ان لله تع تسعة وتسعين  
 اسماً مائة الاً واحداً من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك  
 الاسماء لكن الترمذى والبيهقى عيّناهما كما في الكتاب وانما قال في  
 المشهور ان قد ورد التوقيف بغيرها أمّا في القرآن فكالمولى والنصير  
 والغالب والفاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين  
 وارحم الراحمين وذى الطول وذى القوة وذى المعارج الى غير ذلك وأمّا في  
 الحديث فكالحنان والمّنان وقد ورد في رواية ابن ماجة اسماً ليست في  
 الرواية المشهورة كالنّام والقديم والوتر والشديد والكافى وغيرها واحصاؤها  
 أمّا حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مراراً وأمّا ضبطها  
 حصراً وتعداداً وعلماً وإيماناً بقيامها بحقوقها وبالجملة فلنأخصها احصاء  
 طمعاً في دخول الجنة فنقول الله وهو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره  
 اى لا يُطلق على غيره اصلاً ف قيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد  
 قولى الخليل وسيبويه والمروى عند ابي حنيفة والشافعى وابي سليمان  
 الخطّابى والغزالي وقيل مشتق وأصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وأدغم اللام  
 وهو من آله بفنح اللام اى عبد وهو المراد بقوله اذا تعبد وقيل الاله  
 ماخوذ من الوله وهو الكهيرة ومرجعها صفة اضافية هى كونه معبوداً  
 للخلائق ومحاراً للعقول وقيل معنى الاله هو القادر على الخلق فيرجع الى  
 صفة القدرة وقيل هو الذى لا يكون الا ما يريد وقيل من لا يصح التكليف

ألا منه فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح أن لفظة  
الله على تقدير كونها في الأصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصغات  
الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم هما بمنزلة الندمان والنديم أي مريد  
الانعام على الخلق فمرجعها صفة الإرادة وقيل معطى جلايل النعم ودقايقها  
فالمرجع ح صفة فعلية الملك أي يعز من يشاء ويذل من يشاء ولا بذل  
أي يمتنع الاله فمرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل معناه التام القدرة فصفة  
القدرة مرجعه القدوس أي المبرأ عن المعاييب وقيل هو الذي لا يدركه  
الأوهام والأبصار فصفة سلبية على الوجهين السلام أي ذو السلامة من  
النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وأفعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه وبه  
السلامة أي هو المعطى للسلامة في المبداء والمعاد ففعلية وقيل يسلم على  
خلفه قال الله تع سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن هو المصدق  
لنفسه فيما أخبر به كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله أنه لا اله الا هو  
ورسوله فيما أخبروا به في تبليغهم عنه إما بالقول نحو قوله تع محمد رسول  
الله فصفة كلامية او باخلاق المعجزة الدال على صدق الرسل وخلق  
العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية ففعلية وقيل معناه  
المؤمن لعباده المؤمنين من الفرع الأكبر إما بفعله وإيجاده الأمن والطمأنينة  
فبهم فيرجع الى صفة فعلية او بإخباره إياهم بالأمن من ذلك فيكون صفة  
كلامية المهيمن أي الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة  
العلم وأخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن  
الأمين أي الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ  
وسياق معناه العزيز قيل معناه لا أب له ولا أم وقيل لا يحيط عن منزلته  
ونقرب من هذا تفسيره بالذي لا يرأى أو الذي لا يخالف أو الذي لا  
بخوف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الأول مشتق



من عز الشيء يعز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام  
 في البلد اذا تعدر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية وقيل يعذب من  
 اراد وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية هي التعذيب او الاثابة  
 وقيل القادر والعزة القدرة والغلبة ومنه امثل من عز بر أي من قدر وغلب  
 سلب الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح أي المصلح لامور الخلايق فانه  
 جابر كل كسير ومنه جبر العظم أي اصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه  
 يقال جبره الشيطان على كذا وأجبره اذا اكراهه أي يجبر خلقه وجملهم  
 على ما يريد فمرجعه على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال  
 فانه سبحانه متعال من ان يناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار  
 ومنه نخلة جارة اذا طالت وقصرت الايدي من ان تنال اعلاها فمرجعه  
 الى صفة اضافية مع سلبية وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن  
 هذا المعنى بانه الذي لا يتمنى ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن  
 فمرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس  
 ثم فسّر المص العظيم بقوله أي انتفت عنه صفات النقص فمرجعه صفة  
 سلبية وقيل أي انتفى عنه تلك الصفات وحصل له جميع صفات الكمال  
 فبرجع الى الصفات السلبية والثبوتية مع المتكبر قيل في معناه ما قيل في  
 معنى العظيم وقال الغزالي المتكبر المطلق هو الذي يرى الكل حقيرا  
 بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه  
 محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا للدع وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا  
 والمتكبر مطلقا للمالغ البارئ معناه ما واحد أي المختص باختراع الاشياء  
 المصور المختص باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه  
 الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالي قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة  
 وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال بما يخرج من العدم الى

الوجود يحتاج أولا الى التقدير وثانيا الى الابدان على وفق ذلك التقدير  
 وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه الباني ثم  
 يزينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث  
 انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخلوقات احسن ترتيب  
 ويزينها اكمل تزيين الغفار اى المرید لازالة العقوبة عن مستحقها فهو  
 راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر القهار غالب لا يغلب  
 فهو صفة فعلية سلبية الوهاب كثير العطاء بلا عوض فيكون صفة فعلية  
 الرارق مرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس  
 فهو من صفات الفعل الفتح ميسر العسير وقيل خالق الفتح اى النصر  
 وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم وهو اى الحكم  
 اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة  
 القدرة والارادة والفتح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهى الحكم  
 ومنه قوله تع ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم وقيل الحاكم  
 معناه المانع ومنه حكمه الاجام وهى الحديد المانعة من جماح الدابة  
 فهو صفة فعلية العلم العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض  
 المختص بالسلب الماسط المختص بالتوسعة فى العطية الخافض دافع  
 البلية من الخفض وهو الخط والوضع الرفع المعطى للمنازل المعز معطى العزة  
 وفى اكثر نسخ الكتاب معطى القدرة وكلاهما ظاهر المذل الموجب لخط  
 المنزلة فهذه كلها صفات فعلية السميع البصير ظاهر معناهما ما سبق  
 الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه  
 وقوله وفعله فيرجع الى هذه الصفات العذل لا يقبح منه ما يفعل فهو  
 صفة سلبية اللطيف خالق اللطف بلطف بعباده من حيث لا يعلمون



ولا يحتسبون وقيل العالم بالتحفيات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثانى الى العلم الكبير معناه العليم فصفة علمية وقيل المتخير فصفة كلامية للعليم لا يعجل العقاب للعصاة قبل وقته المقدّر فيرجع الى السلب العظيم قد مرّ معناه فى تفسير الجبار الغفور كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم الشكور المجازى على الشكر فان جزاء الشيء يسمى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية وقيل معناه المثني على من اطاعه فيكون صفة كلامية العلى الكبير هما كالتكبر فى المعنى للحفاظ معناه العليم من الحفظ الذى هو ضدّ السهولة والنسيان ومرجعه العلم وقيل لا يشغله شيء عن شيء فمرجعه صفة سلبية وقيل ببقى صور الاشياء فصفة فعلية من الحفظ الذى يصاد

التصديق المقيت خالق الاقوات وقيل المقدّر فيرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغايب والحاضر كما سيأتى فى تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المفتدر فيرجع الى القدرة الحسيب الكافى بخلق ما يكفى العباد فى مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمى فلان واحسبى اى اعطانى حتى قلت حسبى وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما فعلوا من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية للجميل كالتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال الكريم ذو الجود وقيل المفتدر على الجود ومرجعها الفعل والقدرة وقيل معناه العلى الرتبة ومنه كرايم المواسى لنفايسها فيرجع الى صفة اضافية وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالخفيظ وقال الغزالي هو اخص من الخفيظ لان الرقيب هو الذى يراعى الشيء بحيث لا يغفل عنه اصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما اقدم عليه فكأنه يرجع الى العلم والحفظ

ولكن باعتبار الزوم وبالإضافة الى مُنوع عنه محروس عن التناول المحجب  
 جيب الادعية الواسع هو الذي وَسِعَ جودُه جميعَ الكائنات وعلمُه جميعَ  
 المعلومات وقدرته جميعَ المقدورات فلا يشغله شأن عن شأن الحكيم ذو  
 الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي  
 وقيل للكيم بمعنى المَحْكَم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان  
التقدير الودود من الود وهو لحبة كالحلوب والركوب بمعنى  
لحلوب والمركوب وقيل معناه الود كالصهور بمعنى الصابر اى يود ثناءه  
على المطيع وثوابه له الماجيد للجميل افعاله وقيل الكثير افعاله وقيل لا  
يشارك فيما له من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلابق يوم  
القيامة الشهيد العالم بالغايب والحاضر للحق معناه العدل وقيل الواجب  
لذاته اى لا يفتقر في وجوده الى غيره وقيل معناه المَحَق اى الصادق في  
القول وقيل مظهر للحق الوكيل المتكفل بامور الخلق وحاجاتهم وقيل  
الموكل اليه ذلك فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه  
القوى القادر على كل امر المتين قال الامدى معناه نفى النهاية في القدرة  
يعنى ان قدرته لا تتناهى وفي عبارة الكتاب هي النهاية في القدرة ولا بعد  
ان يكون تصحيفا من الكتاب والظاهر ان يراد ان المتانة هي بلوغ القدرة  
الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية الولي الحافظ للولاية اى  
النصرة فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقائم به الحميد لحمد  
فهو صفة اضافية المَحْصى العالم وقيل المنبى عن عدد كل معدود فيرجع  
الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه عِلْمٌ اَنْ لَنْ تُحْصَوْه اى لَنْ تُطَبِّقُوهُ الْمُبْدِئُ  
المتفضل بابتداء النعم المعيد للخلق بعد هلاكه المَحْصى خالق  
الحياة المميت خالق الموت الحى طاهر مما مر القيوم الباقي الدائم فهو



صفة نفسية وقيل المدبر للمخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية الواحد الغنى  
أى الذى لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم الماحد العالى  
المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له الولاية والتولية فيكون صفة فعلية  
الأحد قد مر تفسيره أى علم ذلك ما سبق فى وحدانيته من أنه يمتنع  
 أن يشاركه شئ فى ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الأحد  
 ويُفَرَّق بينهما فيقال هو أحدى الذات أى لا تركيب فيه وواحد فى  
 الصفات أى لا مشارك له فيها الصِّدُّ معناه السيد وهو المالك فيكون  
صفة اضافية وقيل معناه الحكيم أى الذى لا يستغزى ولا يُقلقه أفعال  
 العصاة فيكون صفة سلبية وقيل العالى الدرجة وقيل المدعو المستول  
 الذى يُضَمَّد أى بقصد لقضاء الخواج وعلى التقديرين هو صفة اضافية  
 وقيل الصمد ما لا جوف له أى المُصَمَّت فدائه مبدلة من التاء وحاصله  
 نفى التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر كلاهما ظاهر والثانى ابلغ من  
 الاول المقدم المأخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل ولا  
 يزال أى أنه قبل كل شئ وليس قبله شئ وبعد كل شئ وليس بعده شئ  
 فهما صفتان سلبيتان انظاهر المعلوم بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل  
الغالب صفة فعلية من ظهر فلان على فلان أى قهره الباطن المحتجب  
 عن الحواس بحيث لا تدركه أصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم  
 بالخفيات الوالى المالك المتعالى كالعلى مع نوع من المبالغة البر فاعل البر  
 والاحسان التواب يرجع بفصله على عباده اذا تابوا اليه من المعاصى  
 المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحى للسيئات والمزبد لأثرها من  
 صغافر الاعمال الرؤف المربد للتخفيف على العبيد ماله الملك يتصرف  
 فيه وفى مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجيل قال الامدى هو

قريب من معنى الجليل المُقْسِطُ العادل من اقسط أى عدل وقسط أى  
جار للجامع أى للخصوم يومَ القضاء السعنى لا يفتقر الى شيء المُنْغِي  
المُحْسِن لحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه  
الضر والنفع النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادى يخلق الهدى فى  
قلوب المؤمنين البديع أى المبدع فانه الذى فطر الخلاق بلا احتذاء  
مثال وقيل بديع فى نفسه لا مثل له الباقي لا آخر له الوارث الباقي بعد  
فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات الصبور الحليم  
وقد مرّ فهذه هى الاسماء الحسنى الواردة فى الرواية المشهورة نسأل الله  
ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنّنه  
وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان النص تابع الآمدى فى تفسير هذه  
الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها الى طلابها فتبعناها فيه ومن  
اراد الاستقصاء فى ذلك فعليه بالرسائل المولّفة فى تفسيراتها واشتقاقاتها  
وما ذكر فيها من المعانى المختلفة والاقوال المتفاوتة.

الموقف السادس فى السمعيات أى فى الامور التى يتوقف عليها السمع  
كالنبوة او تتوقف على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من  
الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراد اربعة ثلاثة منها فى الامور  
التي ذكرناها وواحد منها فى الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مرّ  
وسيانى ايضا المرصد الاول فى النبوات وفيه مقاصد تسعة المفصّل الاول فى  
معنى النبي وهو لفظ منقول فى العرف عن مسماه اللغوى الى معنى عرفى  
اما المعنى اللغوى فقليل هو المنبى واشتقاقه من النباه فهو ح مهموز لكنه  
يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانبائه عن الله  
تع وقيل النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع



وعلا والرسول من الله تع موصوف بذلك لعلو شأنه وسطوع برهانه وقيل  
من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تع وأما مسماه في العرف فهو  
عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال له الله تع ممن  
اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا وبلغهم عني  
ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبيهم ولا يشترط فيه  
اي في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات  
والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر  
ودكاه الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء  
من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته تع فقط وهو اعلم حيث  
يجعل رسالته وفي دلالة هذه الآية على المط نوع خفاء كما لا يخفى  
وهذا الذي ذهب اليه اهل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي  
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأما الفلاسفة فقالوا هو اي النبي من  
اجتمع فيه خواص ثلاث يمتاز بها عن غيره أحدها اي احد هذه الامور  
المختصة به ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية ولا  
يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير  
حالة فيها بل هي لامكانية ولها نسبة في التجرد الى المجردات العقلية  
والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم العنصري  
الكائن الفاسد لكونها مبادئ له فقد تتصل النفس الناطقة بها اي بتلك  
المجردات اتصالا معنويا وتنجذب اليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها  
من صور الحوادث فتحكيها اي يرتسم فيها من تلك الصور ما تستعد  
هي لارتسامه فيها كمرآة تحاكي بها مرآة اخرى فيها نقوش فينعكس  
منها الى الاولى ما يقابلها ويؤيده اي يدل على جواز ما قلنا من ان يكون  
للنبي نفس قوية بهذه المرتبة ما ترى النفوس اي رتبة النفوس البشرية

وما عليها من التفاوت في ادراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان  
تفاوتنا متصاعدا الى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة  
بالحدس في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط متنازلا الى البليد  
الذي لا يكاد يفقه قولا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي وقد  
يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرباطة بانواع المجاهدات او مرض صارف  
لنفس من الاشتغال بالبدن واستعمال آتانه او نوم ينقطع به احساساته  
الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد  
به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين قلنا ما ذكرتم

مردود بوجوه ان الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا منا  
ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير  
وما مسنى السوء والبعض اى الاطلاع على البعض لا يختص به اى بالنبي  
كما افرتم به حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والمائمين فلا يتميز  
به النبي عن غيره ثم نقول إحالة ذلك اى الاطلاع المختص بالنبي على  
اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق

والتوجه الى جناب القدس والملاء الاعلى وضعفها مع اتحادها بالذات  
كما هو مذهبهم مشكك لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في  
الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبني على القول  
بالموجب بالذات ونقول ايضا باقى المقدمات من الاتصال بالمبادئ العالية  
بعلّة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة  
خطابية لا تغيب الا ظنا ضعيفا وثانيها اى ثاني تلك الامور المختصة بالنبي

ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له  
منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على وجوه شتى  
وانحاء مختلفة بحسب ارادته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس



الإنسانية ليست منطبعة في الابدان وهي بتصوراتها مؤثرة في المواقف  
البدنية كما يشاهد من الاحمرار والاصفرار والتساقط عند الخجل  
والوجل والغضب هذا نشر على ترتيب اللف وكما يشاهد من السقوط  
من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان ممشاه في  
غيرها اى في المواضع السافلة اقل عرضا واذا كانت ارادات النفس  
وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان تقوى نفس  
النبي بحيث ينقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها اراداته وتصوراته  
حتى يحدث باراداته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص  
ظالمة وخراب مدن فاسدة وبالجمله تتصرف نفسه في العنصريات خصوصا  
في العنصر الذى يكون مناسبتة لمزاجه اشد واقوى بمجرد الارادة  
والتصور من غير ان يستعمل آلة وكيف يستنكر حدوث هذه الامور  
لخارقة العجيبة من النبي ويشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص على  
ما هو مشهور في كل عصر من الصالحاء فلنا هذا الذى ذكرتم من كون  
تصورات النفوس واراداتها مؤثرة في الابدان بناء على تأثير النفوس في  
الاجسام واحوالها وبيتنا بطلانه بما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا  
الله تع والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية  
لا تعطيه اى لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران  
بطريق العادة مع انه اى ظهور الامور العجيبة لخارقة للعادة لا يختص  
بالنبي كما اعترفتم به فكيف يميزه عن غيره وثالثها ان يرى الملائكة  
مصورة بصور محسوسة وتسمع كلامهم وخيا من الله اليه ولا يستنكر  
ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة  
اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك  
لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابها الى عالم القدس

فإذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة  
 المحسوسات فإن القوة التخيلية تكسوا المعقول المرتسم في النفس لباس  
 المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه  
 من خارج وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة أي صفة  
 راسخة للنبي وح يحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة  
 بأدنى توجه منه فلنا هذا الذي ذكره لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل  
 هو تلبيس على الناس في معتقدتهم وتستتر عن شناعته بعبارة لا يقولون  
 بمعناها وذلك لانهم لا يقولون بملائكة برّون بل الملائكة عندهم أمّا  
 نفوس مجردة في ذواتها متعلقة بأجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية  
 أو عقول مجردة ذاتا وفعلًا وتسمى بالملاء الاعلى ولا كلام لهم يُسمع لانه من  
 خواص الاجسام ان الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء  
 المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقى للمجردات ومآله اى مآل ما  
 ذكره في الخاصة الثالثة الى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى  
 والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج على ما صرحوا به  
 وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل  
 دون المشاهدة الحقيقية ولو كان احدا آما وناهيا من قبل نفسه بما  
 يوافق المصلحة ويلتزم العقل لم يكن نبيا بانفاق من العقلاء فكيف  
 يكون نبيا من كان امره ونهيه من قبيل ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها  
 فطعا وربما خالف ما دعا اليه المعقول ايضا هذا كما مضى ثم انهم قالوا  
 من اجتمعت فيه هذه الخواص الثلاث انغادت له النفوس البشرية المختلفة  
 بطوعها مع ما جبلت عليه من الالباء عن الانقياد لبي نوعها وذلت له  
 الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير ذلك الانقياد



التأمر ظاهراً وباطناً سبباً لقرار أي ثبات الشريعة التي بها يتم التعاون  
الضروري لنوع الإنسان وإنما كان التعاون ضرورياً لهذا النوع من حيث  
أنه لا يستقل واحد منهم بما يحتاج إليه في معاشه من مأكله ومشربه  
وملبسه دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات وهي أن يعمل كل واحد  
لآخر مثل ما يعمل الآخر له والمعاوضات وهي أن يعطي كل واحد صاحبه  
من عمله بازاء ما يأخذ منه من عمله ألا يرى أنه لو انفرد إنسان وحده  
لم يتيسر أو لم يتحسن معيشته بل لا بد له من أن يكون معه آخرون  
من بني نوعه حتى يخبر هذا لذاك ويطحن ذاك لهذا وينزع لهما ثالث  
وهكذا فإذا اجتمعوا على هذا الوجه صار أمرهم مكفياً ولذلك قيل  
الإنسان مدني بالطبع فإن التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في  
التعاون من معاملة ومعاوضة وتجربان بينهما فلا بد فيهما من قانون  
عدل يحافظ عليه دفعا للظلم والية أشار بقوله ولولا شريعة ينفاد لها  
للخاص والعام لأشربت كل نفس أي مدت عنقها إلى ما يربده غيره وطمع  
أي ارتفع عين كل إلى ما عند الآخر فحصل بينهم التنازع وأتى ذلك  
التنازع إلى التواثب والتشاجر أي الاختلاف والتقاتل والتناحر وشمل  
الناس الهرج أي القتل والمرج أي الاختلاط واختل أمور المعاش والمعاد  
فوجب في الطبيعة وجود موصوف بتلك الخواص لما علم من شمول  
العناية فيما أعطى كل حيوان من الآلات اللائقة به وهدي كل واحد منه  
إلى ما فيه بقاءه وبه قوامه سيما الإنسان فإن العناية به في الاعطاء  
والهداية أكثر وهو أشرف الأنواع الحيوانية سخر له ما عداه من تلك  
الأنواع وهذا أي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من أعظم  
مصالحة لما ظهر فيه من جلب المنافع لليلة ودفع المضار الشديدة  
أفترى الطبيعة تهمل ذلك كلاً وللماعل أن وجود النبي سبب للنظام في

المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء، المقصد الثاني في حقيقة المعجزة وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عن ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول لله والبحث فيها عن أمور ثلاثة عن شرايطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق مدعى الرسالة والبحث الأول في شرايطها وهي سبع الشرط الأول أن يكون من فعل الله أو ما يقوم مقامه من الترك وإنما اشترط ذلك لأن التصديق منه أي من الله تع لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا أو ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما إذا قال معجزتي أن اضع يدي على رأسي وانتم لا تقدرُونَ عليه أي على وضع أيديكم على رؤسكم ففعل وعاجزوا فإنه معجز دال على صدقه ولا فعل لله ثمة فإن عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلاً صادراً عنه تع بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجودياً بنه على أنه الكف حَدَثُهُ لعدم الحاجة اليه فاشترط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآمدي أن العجز أن كان عدمياً كما هو أصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلاً وأن كان وجودياً كما ذهب إليه بعض أصحابنا فالمعجز خلق العجز فيهم فيكون فعلاً فلا حاجة إلى قولنا أو ما يقوم مقامه الشرط الثاني أن يكون المعجز خارقاً للعادة أن لا أعجاز دونه فإن المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقاً للعادة بل معتاداً كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الأزهار في كل ربيع فإنه لا يدل على الصدق لمساواة غيره أياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز أن لا يكون مقدوراً للنبي أن لو كان مقدوراً له كصعوده إلى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلاً منزلة التصديق من الله تع وليس بشيء لأن قدرته مع عدم قدرة غيره



عادةً معجز قال الآمدي هل يُتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم لا  
 اختلفت الأئمة فيه فذهب بعضهم الى أن المعجز فيما ذكر من المثال  
 ليس هو الحركة بالصعود أو المشي لكونها مقدورة له بخلاف الله فيه  
 القدرة عليها إنما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه ليست  
 مقدورة له وذهب آخرون الى أن نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها  
 خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وأن كانت مقدورة للنبي وهو الأصح وإذا  
 عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال الثالث  
 أن بتعذر معارضته فإن ذلك حقيقة الإعجاز الرابع أن يكون ظاهرًا على  
 يد مدعى النبوة ليُعلم أنه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدى  
وتطلب المعارضة كما ذهب إليه بعضهم الحق أنه لا يشترط بل يكفي  
قربان الأحوال مثل أن يقال له أي لمدعى النبوة أن كنت نبيًا فأظهر  
معجزا ففعل بأن دعا الله فأظهره فيكون ظهوره دليلًا على صدقه ونازلا  
منزلة التصريح بالتحدى الخامس أن يكون موافقا للدعوى فلو قال  
معجزتي أن أحيى ميتا ففعل خارقا آخر كنتف للجل مثلا لم يدل على  
صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله آياه السادس أن لا يكون ما  
ادعاه وأظهره من المعجزة مكذبا له فلو قال معجزتي أن ننطق هذا  
الضب فقال أنه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه  
لأن المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي أن أحيى هذا الميت  
فأحياه فكذبه ففبه احتمال والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه  
معجزا لأن المعجز أحياء وهو غير مكذب له إنما المكذب هو ذلك  
الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الأحياء مختار في تصديقه وتكذيبه  
ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح نكذبه في دلالة الأحياء على صدقه  
وفيل هذا الذي ذكرناه من عدم خروجه عن كونه معجزا إنما هو إذا

عاش بعده أى بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدى لا اعرف فى هذه الصورة خلافاً بين الاصحاب ولو خر ميتاً فى الحال قاله القاضى بطل الاعجاز لانه كان احيى. للتكذيب فصار مثل تكذيب الصب ولحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار فى الصورتين بخلاف الصب والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفى ان يقول انا لقي بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على ان يأتى بواحد منها وفى كلام الآمدى ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معيناً فلا بد فى معارضته من المماثلة واذا لم يكن معيناً فأكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة ايضا وقال القاضى لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه السابع ان لا يكون المعجز متقدماً على الدعوى بل ملاناً لها بلا اختلاف او متأخراً عنها على تفصيل سبأتى وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتى ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطلب به أى بالاتباع بذلك الخارق او بغيره بعد أى بعد الدعوى فلو عجز كان كاذباً قطعاً فان قال فى اظهار المعجز هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين ايدينا من غلظه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزاً وان جاز خلفه فيه قبل التحدى لان المعجز اخبارة عن الغيب وهو واقع مع التحدى موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء فى الصندوق وأما احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدى فيكون متقدماً على الدعوى مع كونه معجزاً فانه بناءً على مبنى على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبتله وانما كان مبنياً على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقاً قبل التحدى لم يكن اخبارة به منزلاً منزلة التصديق له فيكون هو كاذباً فى دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسيأتيك انه لا يتصور عندنا



ظهور الخوارق على يد الكاذب فإن قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم  
 المعجز على الدعوى يُغضى إلى إبطال كثير من المعجزات المنقولة عن  
 الأنبياء واليه الإشارة بقوله فما تقولون في كلام عيسى عمر في المهد  
 وتسافط الرطب لجنى عليه من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع  
 تقدمهما على الدعوى وما تقولون أيضا في معجزات رسولكم من شق  
 بطنه وغسل قلبه وإزالة الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها  
 متقدمة على دعوى الرسالة فلنا تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى  
 ليست معجزات انما هي كرامات وظهورها على الأولياء جازر والأنبياء قبل  
 نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء فياجوز ظهورها عليهم أيضا وح  
 تسمى إرهابا أي تأسيسا للنبوّة من ارهصت الحايطة أسسته والمنكرون  
 للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها  
 في عصر لا نبي فيه هذا وقد قال القاضي أن عيسى كان نبيا في صباه  
 لقوله وجعلني نبيا ولا بمتنع من الفادر المختار أن يخلق في الطفل ما  
 هو شرط النبوّة من كمال العقل وغيره فلا تكون معجزاته في حال صغره  
 متقدمة على نبوته ودعواه انما ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد  
 هذه الكلمة المنقولة عنه بينت شعة إلى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان  
 تكلم بها إلى أن تكامل فيه شرابطها وبلغ أربعين سنة ومن البين أن ثبوت  
 النبوّة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل وأما قوله  
 وجعلني نبيا فهو كقول النبي عم كنت نبيا وآدم بين الماء والطين في أنه  
 تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي فهذا الذي قررناه انما  
 هو في المعجز المتقدم على الدعوى وأما المناخر عنها فاما ان يكون  
 تأخره برمان يسير يُعتاد مثله فظاهر انه دال على الصديق بخلاف المتقدم  
 برمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا وأما ان يكون تأخره بزمان متطاويل

مثل أن يقول معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر فيحصل فأنفقوا على أنه  
 معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالة فقيل أخباره  
 عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن تختلف  
 عنها علمنا بكونه معجزا وإنما اتفق التكليف بمتابعتة ح أي لم يجب  
 على الناس التصديق بنبوته ومتابعتة في الزمان الواقع بين الأخبار  
 وحصول الموعود به لأن شرطه أي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة  
 العلم بكونه معجزا وذلك إنما يحصل بعد وجود ما وعد به وقيل حصوله أي  
 حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخرا عن الدعوى وقيل  
 يصير قوله أي أخباره معجزا عند حصوله أي حصول الموعود به فيكون  
 المعجز على هذا القول متأخرا عن الدعوى باعتبار صفة أعني كونه  
 معجزا ولحق أن المتأخر هو علمنا بكونه معجزا يعني أن المختار هو  
 القول الأول لأن أخباره كان أخبارا بالغيب في نفس الأمر فيكون معجزا  
 مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا  
 فبطل بذلك القول الثالث وأما القول الثاني فلا طائل تحته لأن ذلك  
 للحصول لا يمكن جعله معجزا إلا إذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن  
 كذلك وإن جعل شرطاً لا تصاف الأخبار بالاعجاز فقد رجع إلى الثالث  
 وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في أبحاث الأفكار البحث الثاني في  
 كيفية حصولها المذهب عندنا أنه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد  
 من يريد تصديقه تمشية لما تعلق به مشيئته من دعوى النبوة ممن  
 أرسله إلى الناس ليدعوهم إلى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين فلا  
 يشترط لإظهارها استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا  
 للحكماء وقال الفلاسفة أنها تنقسم إلى ترك وقول وفعل أما الترك فيمثل أن  
 بمسك عن القوت المعتاد برهنة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب  
 النفس الزكية عن الكدورات البشرية أما لصفاء جوهرها في أصل فطرتها  
 وأما لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلايق إلى عالم القدس



واشتغالها بذلك عن تحليل مادّة البدن فلا يحتاج الى البدن كما  
 نشاهده في المرضى من أن النفس لا اشتغالها بمقاومتها لمرض من الامراض  
 الحادة وتحليلها للمواد الرديّة تنكف وتمتنع عن التحليل للمواد الحمودة  
 فنمسيك عن الفوت الذي تحتاج اليه بدلا عما تحلل من هذه المواد  
 ما لو امسك اي زمانا لو امسك عنه في ايام صحته شطره اي نصفه بل  
 عشرة هلك بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه  
 المناخرط في سلك الملاء الاعلى اوتى وكيف لا والمريض مضاد للطبيعة  
 ومضعف للفوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني  
 على تعادل الاركان اشد واغوى وأما المتوجه فيوجد فيه من اللذات  
 الروحانية بالانوار الهندسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشهر اليه بقوله عم  
 أبيت عند رقى نلعمى وبسقينى وأما القول فكالأخبار بالغيب وسببه ما مر  
 في المقصد الاول من انجذاب نفسه النبهة عن الشواغل البدنية الى  
 الملائكة السماوية وانتعاشها بما فيها من الصور الكلية والجرتية وانتقال  
 الصورة الى المتخيلة والحس المشمرك وأما الفعل فبان بفعل فعلا لا بغير  
 ده مئة غيره من نتف حبل او شق بحر وقد تقدم بمائه بان نفسه  
 لقوتها ينصرف في مادة العناصر كما ينصرف في اجزاء بدنه الباحت  
 الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدعى النبوة وهذه الدلالة ليست  
 دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه وانقائه  
 على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها  
 ولا يجوز تعديها غير دالة عليها ولمست المعجزة كذلك فان خوارق  
 العادات كانهطار السموات وانتثار الكواكب وتذكك الجبال تقع عند  
 تصرف الدنيا ومهام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك يظهر  
 الكرامات على امدى الاولماء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة ولا  
 دلالة سمعية لتوقعها على صدق النبى فتدور بل هي دلالة عادية كما  
 اشار اليه بقوله هي عندما اي عند الاشاعة اجراء الله عادته بخلف

العلم بالصدق عيبه اى عقيب ظهور المعجزة فان اظهار المعجز على  
 يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتعاؤه عادة فلا يكون دلالة عليه  
 لتخلف البصديق عنه في الكاذب بل عادة كسائر العادات لان من قال  
 انا نبي ثم نتف للجبل فاوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتهموني وقع عليكم  
 وان صدقتهموني انصرف عنكم فكلماهم بتصديقه بعد عنهم واذا هموا  
 بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة فاضية  
 بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته  
 تع للممكنات بأسرها وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد  
 لجم الغفير اتي رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف  
 عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده  
 ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقالته ولم يشك احد في  
 صدقه بفريضة الحال ولبس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب  
 على الشاهد حتى يتنازع عليه ان الشاهد بعلة افعاله بالاغراض لانه  
 يراعى المصالح وسدراء المفاسد بخلاف الغائب ان لا يبالي بالمصلحة  
 والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعى في افادته العلم بالضرورة العادية اى  
 ندعى ان ظهور المعجز بقيد علما بالصدق وان كونه معيذا له معلوم  
 لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للمعبر وزيادة انه عرر وفالت  
 المعتزلة خلف المعجز على يد الكاذب معدور لله تع لعموم قدرته لكنه  
 ممنوع وقوعه في حكمته لان فيه ايها صدقه وهو اصلال قبيح من الله تع  
 فيمتنع صدوره عنه كسائر القبايح قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اى  
 خلف المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها اى للمعجزة  
 دلالة على الصدق قطعاً اى دلالة قطعية تمتنع التخلف فيها فلا بد لها  
 من وجه دلالة ان ده يتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم نعلمه اى



ذلك الوجه بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق  
 كان الكاذب صادقا وهو محج وآلا انفك المعجز عما يلزمه من دلالة القطعية  
 على مدلوله وهو ايضا محج وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق  
 ليس امرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو احد  
 العاديات كما عرفت فاذا جوزنا انحرافها اى انحراف العاديات عن  
 مجراها العادى جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره  
 على يد الكاذب ان لا محذور فيه سوى خرق العادة فى المعجزة والمفروض  
 انه جابر وأما بدون ذلك التجاوز فلا يجوز اظهاره على يده لان العلم  
 بصدق الكاذب محال ، تدنيب من الناس من انكر امكان المعجزة فى  
 نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعى النبوة ومنهم من انكر  
 العلم بها وسياتيكم فى المقصد التالى لهذا المقصد شبههم بأجوبتها ، المقصد  
 الثالث فى امكان البعثة وحاجتنا فيه اثبات نبوة محمد عم فان هذا  
 الدال على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة انها واجبة  
 عقلا لما مر من ان النظام الاكمل الذى تقتضيه العناية الازلية لا يتم  
 بدون وجود النبى الواضع لفوايين العدل وقال بعض المعتزلة تجب على  
 الله وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من امته انهم يؤمنون وجب عليه ارسال  
 النبى اليهم لما فيه من استصلاحهم وآلا اى وان لم يعلم ذلك بل علم  
 انهم لا يؤمنون لم يجب عليه ارسال بل حسن وطعا لاعدائهم وقال ابو  
 هاشم تمتنع خلوها اى خلوا البعثة عن تعريف شروعات لا يستقل العقل  
 بها لان البعثة الخالصة عنه لا فائدة فيها وجوزها الجبائى لتقرير الواجبات  
 العقلية فانه فائدة جليلة وجوزها ايضا لتقرير الشريعة المتقدمة سواء  
 كانت مندرسة او لا وقيل انما يجوز البعثة لتفريها اذا اندرست وهو

أى هذا الذى فعلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناءً أى مبنى  
 على أصلهم الفاسد أعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع  
 عليها من اعتبار الغرض ووجوب اللطاف ورعاية الأصلح فيكون فاسداً  
 أيضاً وعلى تقدير صحة لا يضرنا فى مدعانا فإنا إنما ادعينا الامكان العام  
 الذى يجمع الوجوب لا الامكان الخاص الذى ينافيه وحرصنا هنا رد شبهة  
 المنكرين للبعثة وهم طوائف الأولى من أحوالها أى حكم باستحالتها  
 لذاتها الثانية من جورها ولكن قال لا تخلو البعثة عن التكليف بأوامر  
 ونواه وأنه أى التكليف ممتنع فينتفى البعثة لانتفاء لازمها الثالثة من  
 جواز التكليف وقال فى العقل كفاية فى معرفة التكليف فلا حاجة إلى  
 البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لأن خرق العادة  
 مع عقلا ولا يتصور النبوة دونها أى دون المعجزة الخامسة من جواز  
 وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق مدعى النبوة السادسة من  
 سلم دلالتها على صدقه بالنسبة إلى من شاهدها فتعيده العلم بصدقه  
 ومنع إمكان العلم بها للغامضين عنها فإن العلم بحصول المعجزة لمن غاب  
 عنها إنما يكون بالنواظر وهو لا يغيب العلم بصدقه أصلاً بل الظن وأنه لا  
 يُجدي فى المسائل اليقينية السابعة من اعترف بإمكان البعثة وانتفاء  
 الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هى انطوائف المنكرة لها الأولى منها  
 وهو من قال باستحالة البعثة فى نفسها احتج على استحالتها بوجوه  
 الأولى المبعوث لا بد أن يعلم أن الفايىل له أرسلتك فبلغ عني هو الله ولا  
 طريق إلى العلم به أن لعله من لقاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده  
 وعلى جواز لقائه الكلام إلى النبى الثاني أن من تلقى إليه أى النبى  
 الوحي إن كان جسمانياً وجب أن يكون مرتباً لكل من حضر حال  
 اللقاء وليس الأمر كذلك كما اعترفتم به وآلا أى وإن لم يكن جسمانياً



بل روحانياً كان ذلك أي القاء الوحي بطريقة التكليم منه مستحيلاً  
 أن لا يتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها أي بالرسالة يتوقف  
 على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وأنه أي العلم بما  
 ذكر لا يحصل إلا بغامض النظر لأن هذا العلم ليس ضرورياً ولا من  
 النظريات السهلة للحصول كما لا يخفى وهو أي ذلك النظر الموصول إلى  
 هذا العلم غير مقدر بزمان معين كيوم أو سنة بل هو مختلف بحسب  
 الأشخاص وأحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فللمكلف  
 الاستمهال أي يجوز أن يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى عدم العلم  
 في أي زمان كان روح يلزم إتمام النبي وببقى البعثة عبثاً وآلاً وإن لم  
 ناجر له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا  
 نطاق لأن التصديق بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده وأنه

قبيح فعلاً فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الأول والثاني  
 أن المرسل ينصب دليلاً يعلم به الرسول أن العايل له أرسلناه هو الله دون  
 الجن بأن يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون  
 مفيدة له ذلك العلم أو يخلق علماً ضرورياً فيه بأنه المرسل والقائل  
 وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال جاز أن يكون الملقى جنسها نبيا  
 ولا بخلاف الله رؤيته في الحاضرين فإن قدرته لا تقصر عن شيء وجواب  
 الثالث أما على أصلنا في التعديل والتجاوز فلا يجب الإمهال لانا قد  
 بينا فيما سبق أنه إذا ادعى النبي الرسالة وافترن بدعواه المعجزة الخارقة  
 للعادة وكان المبعوث إليه عاقلاً متمكناً من النظر فقد ثبت الشرع واستقر  
 وجوب المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو  
 استمهل له يجب الإمهال لحربان العادة بإيجاد العلم عقيب النظر الذي  
 هو متمكن منه واليه الإشارة بقوله مع العلم العادي الحاصل عن المعجز

وأما عند المعتزلة فالإلحاق بأصلهم في التحسين والتفويض وإن صرحوا  
 بخلافه منع الإمهال يعني أن المعتزلة اعترفوا بوجوب الإمهال عند  
 الاستمهال فلا مَحْيِص لهم عن ذلك الإلزام إلا أن الإلحاق بقاعدتهم  
 للمذكورة منع وجوب الإمهال لأن فيه تفويت مصلحتهم وذلك لأنه  
 يرشدهم إلى المصالح ويحذرهم عن المهلكات ويقربهم من السعادة ويبعدهم  
 عن الشقاوة وما هو إلا كمن يقول لولده بين يديك سبع صار أو مهلك  
 آخر فلا تسلك بهذا الطريق فقال الولد دعني أسلكه إلى أن أشاهد  
 السبع أو المهلك اليس ذلك القول من الولد مستقبحا في نظر العفلاء  
 ولو هلك لم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك اليس منسوبا إلى فعل ما  
 يوجب الشفقة والحنو. وبما قرأناه يندفع الإلزام عن أصلهم الطائفة الثانية  
 من قال البعثة لا تخ عن التكليف لأنه فإبدتها التي لا تخ عنها وأيضا  
 هي لا تخ عن التكليف باتفاق وإجماع من الفايدين بها ثم أن التكليف  
 الذي هو لازمه ممتنع لوجوه الأول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الأفعال  
 وذلك لما تبين من أن فعل العبد واقع بقدرته الله تع أن لا فائز لقدرته  
 العبد عندكم أصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا بطاق ومن أن  
 الفعل إما مغمور الوفوع من العبد أو معلوم اللاوفوع منه فعلى الأول  
 يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف ح  
 أي حين ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثاني أن التكليف أضرار بالعبد  
 لما يلزمه من التعب بالفعل إذا أهدم عليه أو العقاب بالترك إذا أحجم  
 عنه وهو أي الأضرار قبيح والله تع منزه عنه الثالث التكليف إما لا لغرض  
 وهو عبث قبيح أو لغرض يعود إلى الله وهو صحيح لأنه تع منزه عن الأغراض  
 كلها من جلب المنافع ودفع المضار أو إلى العبد وهو إما أضرار وهو منتف  
 بالإجماع أو نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعلمه بخلاف المعقول



فانه بمنزلة أن يقال حصل المنفعة لنفسك والآ عذبتك ابد الآباد ولا شك  
 أن أهم مصالحه ترك التعذيب ثم أنه أي النفع الذي يتضمنه التكليف  
 للمؤمنين المطيعين معارض بما فيه من المصرة العظيمة بالكفار والعصاة  
 ولا شك أن اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح الرابع التكليف بإيقاع  
 الفعل أمّا مع وجود الفعل ولا فائدة فيه أصلا لوجوبه وتعين صدوره ح  
 فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال إذا كان التكليف بعد الفعل مع أنه  
 تكليف بتحصيل الحاصل وأمّا قبل وجود الفعل وأنه تكليف بما لا يطاق  
 لأن الفعل قبل الفعل مع أن لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف  
 بما لا يطاق بطل عند من لا يجوره وهو ظاهر وأمّا من جوزه فانه لا  
 بقول بوقوعه ولا أن أي ولا يقول بأن كل تكليف كذلك أي تكليف بما  
 لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق  
 ويستلزم أن كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده  
 أيضا وإذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا الخامس وهو لبعض  
 الصوفية من اهل الاباحة أن التكليف بالافعال الشاقة البدنية يشغل  
 الباطن عن التفكير في معرفة الله تعالى وما يجب له من الصفات ويجوز  
 وبمتنع عليه من الافعال ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الغاية  
 وهو النظر فيما ذكر ترقى أي تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف به  
 فكان ممتمعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة خلف الاعمال من أن  
 قدرة العبد وإن كانت غير مؤثرة إلا أن لها تعلّفا بالفعل يسمى كسبا  
 وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلفة وجواب  
 الثاني أن يقال ما في النكالييف من المصالح الدنيوية والاخرية ترقى كثيرا  
 على المصرة التي هي فيها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز  
 وجواب الثالث أنه فرع حكم العقل بالمحسن والقبيح ووجوب الغرض في

أفعاله تع مع ما اجبنا به الثاني وهو ان يقال ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخرية التي تربي على مضرة التعب بمشاقي الافعال وأما عقابه أهدا فليس لانه لم يحصل منفعة بل لانه لم يمثل أمر مولاة وسيده وفي ذلك اهانة له وإن لم يستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بأن تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل كما مر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالحال الذي هو تحصيل للحاصل وإنما يكون كذلك إن لو كان الفعل حاصلًا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه ح لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض في أفعاله تع وهو بطل وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يضاق لان التكليف في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وذلك أي التكليف كالأحداث يعنى ان ما اوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في أحداث الفعل فبمعاد أحداثه إما حال وجوده فيكون تحصيلًا للحاصل وإما حال عدمه فيكون

جمعا بين النقيضين وهو أي الأحداث عما لا شك فيه فما هو جوابكم في الأحداث فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك أي التفكير في معرفة الله وصفاته وأفعاله أحد أغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وسائر التكاليف معينة عليه داعية اليه ووسيلة الى صلاح المعاش

المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي تربي شغلها على شغل

التكاليف الطائفة الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة ان هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها وهم البراهمة والصابئة والنسائية

غير ان من البراهمة من قال بنبوته آدم عمر فقط ومنهم من قال بنبوته ابراهيم عمر فقط ومن الصابئة من قال بنبوته شيث وادريس وعط وهؤلاء



كلهم احتجوا بأن ما حكم العقل بحسنه من الأفعال يُفعل وما حكم  
بقبحه يُترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يُفعل عند الحاجة اليه  
لأن الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دقعا لمضرة فواتها ولا يعارضها  
مجرد الاحتمال أي احتمال المضرة بتقدير قبحه وتترك عند عدمها  
للاحتياط في دفع المضرة المتوقعة والجواب بعد تسليم حكم العقل  
بالحسن والقبح أن الشرع المستفاد من البعثة فائدته تفصيل ما أعطاه  
العقل أجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة وبيان ما يقصر  
عنه العقل ابتداء فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن من الأفعال  
ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظائف العبادات وتعيين الحدود  
ومقاديرها وتعليم ما ينفع وما يضر من الأفعال وذلك أي النبي الشارع  
كالطبيب الخالق يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها  
للعمامة بالتجربة ففي دهر طويل يُحرمون فيه أي في ذلك الدهر الطويل  
من فوائدها لعدم حصول العلم بها بعد ويقعون في البهالك قبل  
استكمالها أي قبل استكمال مدة التجربة أن ربما يستعملون من تلك  
الأدوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع أن  
اشتغالهم بذلك أي بتحصيل العلم بأحوال الأدوية بطريق التجربة  
بوجب إتعاب النفس وتعطل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح  
المعاش فإذا تسلموه من الطبيب خفت المونة وانتفعوا به وسلموا من تلك  
المضار ولا يقال في إمكان معرفته أي معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب فكذا  
لا يقال في إمكان معرفة التكاليف وأحوال الأفعال بتأمل العقل فيها غنى  
عن المبعوث كيف والنبي هم يعلم ما لا يعلم إلا من جهة الله بخلاف  
الطبيب أن يمكن التوصل إلى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فإذا  
لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك أولى وفيما تقدم من تقرير

مذاهب الحكماء وهو أن الانسان مدنى بالطبع فلا بد له من قانون  
عدل محتاج الى واضع يمتاز عن بنى نوعه بما يدل على أن ما الى به من  
عند ربه تنبيه لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبی في العناية  
الازلية المقتضية للنظام الابلغ الطائفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا  
تثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز  
انقلاب الجبل ذهباً وماء البحر دماً ودهننا وأوانی البيت رجلاً كُملًا وتولد  
هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهرت المعجزة على بده غير من  
ادعى النبوة بأن يُعَدَم المدعى عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله في آن  
اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا يخفى ما فيه اى في تجويز  
خرق العادة من الخبط والإخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها ال  
يجوز أن يكون الآتى بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا  
مماثلة للذى ثبت نبوته بالمعجزة وأن يكون الشخص الذى تقتضاه غير  
الذى كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التى تنافى نظام المعاش  
والمعاد والجواب أن خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات  
والارض وما بينهما ومن اعدامهما الذى نقول نحن به والجزم بعدم وقوع  
بعضها كما في الامثلة المذكورة لا بنافى امكانها في انفسها وذلك كما في  
اخصوسات فانا نجزم بأن حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع  
فرض عدمه بدله مع الجزم به. جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه  
شبهة للحس الشاهد به شهادة موثوقا بها والعادة احد طرق العلم  
كالحس فجاز ان نجزم ذلك للجزم بشيء من جهة العادة مع امكان نقيضه  
في نفسه ثم ان خرق العادة اعجازا لنبي وكرامة لولي عاده مستمرة توجد  
في كل عصر واوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره او فلا يكون خرقا  
للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما يُقصد به تصديق مدعى النبوة



وان لم يكن خارقا للعادة. الطائفة الخامسة من قال ظهور المعجزة لا يدل  
على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه من فعله لا من فعل  
الله فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلا  
له مع كون غيره عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس البشرية في  
الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز ح أن يصدر عن بعضها ما لا  
يقدر عليه بعض آخر منها أو لمزاج خاص في بدنه هو اقوى من امزجة  
اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية أو لكونه  
ساحرا ماهرا في انسحر وقد اجتمعتم على حقيقته اى على كون السحر  
مؤثرا في امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تع فيتعلمون منهما ما  
يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة لمبيد بن الاعصر مع النبی هم  
ومن انكره من القدرية خالف كتاب الله وسنة رسوله واجماع الامة ايضا  
ان ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين الا وكان الناس  
يتفاوضون فيه في امر السحر وتأثيراته حتى اختلف الفقهاء في حكم  
الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي اذا  
اعترف الساحر بانه قتل شخصا بساحره وبأن سحره مما يقتل غالبا  
وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا نكرة الآمدى  
أو لطلسم اختص هو بمعرفته يعنى ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا  
معنى لانكار الطلسمات الغريبة التى تؤثر تأثيرات غريبة عجيبة فجاز ان  
يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب  
عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره وقالوا الطلسم عبارة عن  
تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك ان القوى  
السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرايط مخصوصة  
بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع  
بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة او خاصية بعض المركبات ان لا شك  
ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة كالمغناطيس للجانب

للحديد والكهرباء التي تجذب التبن والحجر الباغض للخلد فانه اذا ارسل على اناء فيه خلد لم ينزل بل انحرف عنه حتى سقط خارجا عن الاناء والحجر الجانب للمطر وهو مشهور فيما بين الأتراك فجاز أن يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يد المدعى تابعا لخاصية بعض المركبات وكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره الشئاني من

الاحتمالات استناده أي استناد المعجز إلى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبئ ليغوي الناس وأما عصمة الملائكة فانما تعلم بقول النبي فلا يمكن أن يتمسك بها ههنا أو الشياطين فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة أو استناده

إلى الاتصالات الكوكبية وانظارها للحادثة من الحركات الفلكية وهو أي مدعى

النبوة قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحيط به غيره فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في الوف من السنين ويستتبع امرا غريبا

فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه فلا يكون ح دالا على صدقه الثالث منها أن يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا يكون له

دلالة على الصديق الرابع أن لا يقصد به التصديق أي سلمنا ان المعجز من فعله تع لكنه ليس تصديقا منه للمدعى أن لا غرض واجبا في افعاله

تع وعلى تقدير وجوبه لا يتعين التصديق لكونه غرضا من ذلك الخارق أن لعله أي الغرض منه غير التصديق له كإيهامه أي إيهام تصديقه

ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك كإنزال المتشابهات فانها بظواهرها توهم الخطاء ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطاء ألا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب أو بكون ذلك الخارق

لتصديق نبي آخر موجود في جانب آخر أو بكون إيهامه لنبي سيأتي فيما بعد كالأحوال الظاهرة على النبي عم قبل بعثته كالنور الذي كان في



جبين آياته الخامس انه لا يلزم من تصديق الله آياته صدقه إلا اذا علم  
 استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا ان لا يقبح عندكم منه شيء  
 ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدى الصادر من المدعى لم يبلغ  
 من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض الاقطار او لعله أي  
 القادر على المعارضة تركها مواضعة مع المدعى ومواظاة معه في اعلانه كلمته  
 لينال من دولته حظا وافرا السابع لعلهم استهانوا به أولا فظنوا ان دعوته  
 بما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء امره وخافوه  
 آخره لشدة شوكتهم وكثرة اتباعه او شغلهم ما يحتاجون اليه في تفويض  
 معبشتهم عنه أي عن المدعى ومعارضته الثامن لعله عورض ولم يظهر  
 ممانع مانع المعارض عن اظهار ما عارض به او ظهر ثم اخفاه اصحابه أي  
 اتباع المدعى عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم وظمسون  
 آثاره حتى انمحي بالكلىة ومع فيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى  
 لها أي للخارج الذي سمي معجزة دلالة على الصدق الجواب الاجمالي ما  
 قررناه غير مرة أي قررناه مرارا ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة من ان  
 التاجوزات العقلية لا تنافي العلم العادي كما في المحسوسات والجواب  
 المفصلي عن الاول انا قد بينا ان لا مؤثر في الوجود إلا الله فالمعجز لا  
 يكون الا فعلا له لا للمدعى والساحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز  
 الذي هو كعلق البكر واحياء الموتي وابراء الائمة والابصر كما هو مذهب  
 جميع العللاء فظاهر انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ  
 السحر حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر  
 ايضا انه لا التباس او يكون معه أي مع ادعاء النبوة والتحدى وح فلا  
 بد من احد امرين ان لا يخلعه الله على مده او ان يقدر غيره على معارضته

وَالْأَنَّهُ كَانَ تَصْدِيقًا لِلْكَاذِبِ وَإِنَّهُ مَعَ عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ لَكُونَهُ كَذِبًا وَالْجَوَابُ  
 عَنِ الثَّانِي أَنَّهُ لَا خَالَفَ إِلَّا لِلَّهِ فَلَا يَكُونُ الْمَعْجَزُ مُسْتَعْدًا إِلَى غَيْرِهِ وَهِيَ  
 الثَّلَاثُ أَنَّ مَنْ لَمْ يَجُوزْ الْكَرَامَةُ فَلَا أَشْكَالَ عَلَيْهِ وَمَنْ جَوَّزَهَا فَقَالَ بَعْضُهُمْ  
 مِنْهُمْ الْأَسْتَأْنَاءُ أَبُو اسْحَافٍ لَا تَبْلُغُ الْكَرَامَةُ الظَّاهِرَةَ عَلَى يَدِ الْأَوْلِيَاءِ دَرَجَةً  
 الْمَعْجَزِ وَفِيهِ لَا تَفْعَلُ الْكَرَامَةُ عَلَى الْفُصْدِ وَالْإِخْتِيَارِ حَتَّى إِذَا أَرَادَ الْوَلِيُّ أَيْعَاقَهَا  
 لَمْ تَفْعَلْ بَلْ وَقَوَّعَهَا أَتَّفَافِي فَقَطْ وَقَالَ الْعَاضِي بِجَوَّزِ الْكَرَامَةِ إِذَا لَمْ تَفْعَلْ  
 عَلَى طَرِيقِ التَّعْظُمِ وَالْخَيْلَاءِ لِأَنَّ ذَلِكَ لِبَسِّ مِنَ شَعَارِ الصَّالِحِينَ وَمَعَ ذَلِكَ  
 تَمْتَنَزُ الْكَرَامَةُ عَنِ الْمَعْجَزَةِ بِأَنَّهَا دَعْوَى الْوَلَانَةِ دُونَ النَّبُوَّةِ وَعَلَى الْقَادِرِ  
 كُلِّهَا فَالْعَرَى بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْمَعْجَزَةِ ظٌ فَلَا يَشْتَبِهُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ وَعَنِ  
 الرَّابِعِ بَاقًا لَا نَقُولُ بِالْغَرَضِ أَيْ لَا نَقُولُ بَأَنَّ خَلْفَ الْمَعْجَزَةِ لَغَرَضُ التَّصْدِيقِ  
 لِأَنَّ أَعْمَالَهُ تَعِ عِنْدَنَا غَيْرَ مُعَلَّلَةٍ بِالْأَغْرَاضِ بَلْ نَقُولُ أَنَّ خَلْفَهَا عَلَى يَدِ الْمَدَّيِّ  
 يَدُلُّ عَلَى تَصْدِيقٍ لَهُ قَابِرٍ بِذَاتِهِ تَعِ كَمَا أَنَّ حِمْرَةَ الْخَاجِلِ تَفِيدُ الْعِلْمَ  
 الْضَرُورِيِّ بِحُصُولِ الْخَاجِلَةِ مَعَ جَوَازِ حُصُولِهَا بِدُونِهَا وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ  
 بِاسْتِنَادِ الْوَادِعَاتِ إِلَى الْقَادِرِ الْمُخْتَارِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِالْمَوْجِبِ فَلِأَنَّهُ  
 يَجُوزُ أَنْ يَحْدُثَ شَكْلٌ غَرِيبٌ سَمَاوِيٌّ يَقْتَضِي تِلْكَ الْحِمْرَةَ فِي ذَلِكَ  
 الشَّخْصِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَحْصُلَ فِيهِ الْخَاجِلَةُ وَعَنِ الْخَامِسِ فَدَمَّرَ فِي مُسْئَلَةِ  
 الْكَلَامِ مِنْ مَوْفَقِ الْأَلْهِيَّاتِ امْتِنَاعُ الْكُذْبِ عَلَيْهِ سُبْحَانَهُ وَعَنِ السَّادِسِ  
 إِذَا إِلَى مَدَّيِّ النَّبُوَّةِ بِمَا يُعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ وَعَاجِزٌ مِنْ فِي فِطْرَةِ  
 عَنِ الْمَعَارِضَةِ عَلِمَ ضَرُورَةُ صِدْقِهِ فِي دَعْوَاهُ وَعَنِ السَّابِعِ يُعْلَمُ عَادَةُ أَيْ  
 بَعْلَمَ بِالضَّرُورَةِ الْعَادِيَّةِ وَالْوَجْدَانِيَّةِ الْمُبَادَرَةَ بَلَا تَوَانٍ إِلَى مَعَارِضَةِ مَنْ  
 يَدَّعِي الْإِنْفِرَادَ بِأَمْرِ جَلِيلٍ فِيهِ التَّفَوُّقُ عَلَى أَهْلِ زَمَانِهِ وَاسْتِتْبَاعُهُمْ وَالْحُكْمُ  
 عَلَيْهِمْ فِي أَنْفُسِهِمْ وَمَالِهِمْ وَبُعْلَمَ بِالضَّرُورَةِ ابْضَاعُ الْإِعْرَاضِ عَنْهَا أَيْ عَنِ  
 الْمَعَارِضَةِ فِي مِثْلِ هَذَا الْأَمْرِ بِأَحْيَا لَا يَنْتَدِبُ إِلَيْهِ أَحَدٌ وَلَا دَتَوَجُّهٌ نَحْوُ



الاتيان بالمعارض أصلا والفدح فيه سفسطة ظاهرة وح أي حين اذا كان  
 الامر كما ذكرنا فدلالتُه من جهة الصَّرْفَة واضحه فان النفوس اذا كانت  
 مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعى  
 وإن كان ما اتى به مقدورا لغيره وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب  
معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة ايضا وجوب اظهارها ان به يتم  
 المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله  
 في الجميع أي في جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة  
 العادية فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا من اصحاب  
 المدعى عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت  
 الدلالة القطعية انطايفة السادسة من منكرى البعثة من قال العلم بحصول  
 المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده إلا بالتواتر لانه لا يفيد العلم  
 فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر  
 لا يفيد العلم لوجوه الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم  
 فكذا الكل يجوز عليه الكذب ان ليس كذب الكل إلا كذب كل واحد  
 الثاني ان حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد  
 فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا  
 ولم يحصره أي العلم في عدد معين وايضا ادعاء الفرق بين العددين  
 المذكورين في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا  
 تفيد أي لا تفيد العلم قطعا كاثنين مثلا ثم نزيد عليه واحدا بعد  
 واحد فلا يفيد شيء من هذه المراتب بالغا ما بلغ لمساواة كل منها لما  
 قبله في عدم الافادة الثالث لو اوجب التواتر العلم لا وجبه خبر الواحد  
 واللازم منتف انتفاقا ببيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله  
 اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد فاما وجب له

أى للعلم على تقدير حصوله إنما هو الخبر الأخير وحده لا هو مع ما  
 سبق لأنه قد القضى فقد أفاد خبر الواحد العلم ح الرابع شرطه استواء  
 الطرفين والواسطة بالغة ما بلغت ولا سبيل إلى العلم به أى بالشرط  
 المذكور وإذا لم يُعلم شرط أفادته للعلم لم يحصل العلم منه الخامس أن  
 التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه عندكم حصول العلم به حتى  
 إذا حصل العلم به علم أنه متواتر فلا يُعلم كونه متواتراً إلا بعد حصول  
 العلم به فإثبات العلم به أى بالتواتر مصادرة على المظن ودور صريح  
 وجواب الأول منع مساواة حكم الكل من حيث هو كل لحكم كل واحد  
 لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد وجواب  
 الثانى أن حصول العلم عنده أى عند التواتر عندنا معاشر الاشاعرة إنما  
 هو بخلق الله تع آياه وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا نمر تساوى  
 طبقات الاعداد فى احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف وآيه أى  
 حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقائع والمخبرين والسماعين  
 وقد يحصل العلم فى وافعة بعدد مخصوص ولا يحصل به فى وافعة أخرى  
 وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة أخرى  
 تساويهم فى العدد وكذلك يحصل العلم لسماع من عدد ولا يحصل  
 لسماع آخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث أما عندنا فلائه أى العلم  
 عقيب التواتر بخلق الله فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد  
 منفرد فلا يكون الخبر الأخير موجباً له وأما عند الحكماء والمعتزلة فلأن  
 الاخبار الصادرة عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له  
 وهى أى الاسباب المعدة قد لا تجامع المسبب بل تكون متقدمة عليه  
 كالحركة للحصول فى المنتهى فللأخبار السابقة مدخل فى حصول العلم



كالخبر الاخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب  
 لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا فاجد من انفسنا ان الخبر الاول  
 يفيد ظنا ودفوى ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهي الى ما  
 لا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله  
 وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون الخبر الواحد  
 المنفرد موجبا له والجواب عن الرابع والخامس انا ندعى العلم الضروري  
 الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه لا انا نستدل  
 بالتواتر والعلم بحصول شرطه وضابطه على ما ادعيناه والفرق بين الامرين  
 ظاهر فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يُعتبر فيه من  
 الشرايط واقادته للعلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه  
 ان لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى  
 التواتر وليس يُعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال  
 انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدلل على  
 سوء بكون اخباره متواترة مشتملة على شرايط مجتمعة مع ضابطه توجه  
 ما ذكرتم من علم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم  
 المستفاد من التواتر ضروري عندنا لا نظري فتدبر الطائفة السابعة من  
 اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرايع التي اتى بها  
 مدعوا الرسالة فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا  
 انها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة وذلك الذي لا يوافق  
 مقتضى العقل والحكمة كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه لمنفعة الاكل وغيره  
 وإيجاب تحمّل الجوع والعطش في صوم ايام معينة والمنع من الملاذ  
 التي بها صلاح البدن مع انه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه  
 مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة ونكليف الاعمال الشاقة كطلي  
 الغياقي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف

ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعرّي وكشف الرأس

والرمى لا إلى مرمى وتقبيل حاجر لا مزية له على سائر الاحجار وكتحريم

النظر إلى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وكحرمة اخذ الفصل في صفقة

وجوازه في صفقتين كمن يبيع مدّ عَاجِوه جيّدة بمُدّين من عاجوه رديّة

فانه رهوا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدّين من الرديّة كان حلّالا

دلا شبهة مع استوائهما أي الصفقة والصفقتين في المصالح والمفاسد من

جميع الوجوه للجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب

الغرض في افعاله تع فغايتها أي غايته ما ذكرتموه عدم الوقوف على الحكمة

في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك

مصلحة استأثر الله تع بالعلم بها على أن في التعبد بما لا يعلم حكمته

تطويعا للنفس الآبية وملّكة قهرها أي تصرف غلبتها الثابتة فيما فيه

الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرّض للثواب والعقاب يعني أن النفس إذا

عرفت الحكمة والمصلحة في حكم انقادات له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد

امتنال حكم مولاه وسيّده وكان عندها أنها ذات قوة ورسوخ في العلم

فردّما صارت بسبب ذلك معجّبة بنفسها فإذا تعبدت بما لا تعلم حكمته

كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسرت سورتها وأعجابها الثابت لها فيما

علمت حكمته وأبضا في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فان النفس تأتي

عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصله في الاحكام

التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلوّ تلك الصور عن الحكمة والمصلحة

المعتد بها المعلومة ، المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلعم وفيه مسائل

المسلّم الاول وهو العمدة أنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة على يده أمّا الاولى

فمتواترة تواترا ألحق بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها وأمّا

الثانية فمعجزة القران وغيره الكلام في القران وكونه معجزا ان نقول



تحدثى به ولم يعارض فكان معجزاً أمّا أنه تحدثى به فقد تواتر  
 بحديث لم يبق فيه شبهة وآيات التحدثى كثيرة كقوله تع فأتوا  
 بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتربات وقوله فأتوا بسورة من

مثله وأمّا أنه لم يعارض فلأنه لو عارض لتواتر لأنه لما تتوفر الدواعى الى  
نقله سيما والمقصود أكثر عدداً من حصى البطحاء وأحرص الناس على  
إشاعة ما يبطل دعواه وأمّا أنه ح أى حين أن تحدثى به ولم يعارض

يكون معجزاً فقد مرّ فيما سلف من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها والكلام  
 على هذه الطريقة سؤالاً وجواباً يُعلم من الفصل المتقدم فإن الشبهة التى  
 أوردها منكروا البعثة يمكن إيرادها ههنا واجوبتها تعلم من هناك أيضاً  
 فلا حاجة بنا الى أعادتها ولنتكلم الآن فى وجه اعجازة وفى شبه القادحين  
 فيه فى فصلين الأول فى وجه اعجازة فقد اختلف فيه على مذاهب فقليل هو  
 ما اشتمل عليه من النظم أى التأليف الغريب والاسلوب العجيب  
 المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعة أى أوائل السور والقصص وغيرها  
 ومقاطعة أى أواخرها وفواصله أى أواخر الآى التى هى بمنزلة الاسجاع فى  
 كلامهم فإن هذه الأمور المذكورة وقعت فى القرآن على وجه لم يُعهد  
 مثله فى كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه اعجازة

كونه فى الدرجة العالية من البلاغة التى لم يُعهد مثلها فى تراكيبهم  
 وتفاصيلها عنها درجات بلاغاتهم وعليه الجاحظ وأهل العربية ثم أنهم  
 قالوا فى تفسير البلاغة عبارات مختلفة أحسنها قولهم البلاغة التعبير  
 باللفظ الرابع أى المعجب بخلوصه عن معائب المفردات وتأليفاتها واشتماله  
 على مناقبها عن المعنى الصحيح أى المناسب للمقام الذى أورد فيه الكلام  
 بلا زيادة ولا نقصان فى البيان والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف  
 الالفاظ ورونق المعانى ومطابقة الدلالة كان الكلام أبلغ وهل رُتب البلاغة

متناهيةً اختلفوا فيه ولحق أن الموجود منها متناهية لأنها واقعة في تلك  
الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك أن الموجود من  
تلك الالفاظ في اللغات متناهٍ دون الممكن من مراتبها فإنه غير متناهٍ أن  
لا يتعدَّ وجود الفاظ هي أفصح من الالفاظ الواقعة واشدَّ مطابقة لمعانيها  
فتكون أعلى رتبة في البلاغة وهكذا إلى ما لا يتناهى ثم أصل البلاغة في  
القرآن متفق عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام وأما  
كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا القدر يحصل الإعجاز الذي  
هو مطلوبنا ولا حاجة بنا في اثبات أعجازه إلى بيان أنه الغاية القصوى  
فيها أي في المراتب الممكنة من البلاغة فلأن أي وأما كونه في الدرجة  
العالية الخارجة عن العادة فتأبث لأن من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة  
وجد فيه فنونها بأسرها من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ومن صروب  
التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل أي ضرب المثل وأصناف الاستعارة  
وحسن البطائع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتأخير  
والفصل والوصل اللايق بالمقام وتعربه أي خلوه عن اللفظ الغث أي  
الركيك والشاذ الخارج عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال إلى غير  
ذلك من أبواب البلاغات بحيث أي وجده مشتملاً على فنون البلاغة  
بحيث لا يرى المتصفح له أي للقرآن وتراكيبه المميّز بين فنون البلاغة  
نوعاً منها أي من تلك الفنون إلا وجده فيه أحسن ما يكون فالقرآن  
مشتمل على جمالتها لم يغادر شيئاً منها ولا يقدر أحد من البلغاء  
الواصلين إلى ذروة البلاغة من العرب العرباء وأن استفرغ وسعه وطاقته في  
تزيين كلامه إلا على نوع أو نوعين منه أي من المذكور الذي هو فنون  
البلاغة وربما لو رام غيره أي غير ذلك النوع لم يواته أي لم يوافقه ولم



يَتَأْتِ لَهُ قَالَ أَلَمْ يَدَىٰ إِنَّ أَفْصَحَ فَصِيحٍ مِنَ الْعَرَبِ وَأَبْلَغَ بَلِيغٍ مِنَ أَهْلِ الْأَدَبِ  
 مِنْ أَرْبَابِ النَّظْمِ وَالنَّثْرِ وَالْخُطْبِ غَايَتُهُ الْأَسْتِثْنَاءُ بِنَوْعٍ وَاحِدٍ مِنْ أَنْوَاعِ  
 الْبَلَاغَةِ عَلَى وَجْهِ لَوْ رَامَ غَيْرَهُ فِي كَلَامِهِ لَمَّا وَاقَاهُ وَكَانَ فِيهِ مَقْصَرًا وَالْقُرْآنُ  
 مَحْتَوٍ عَلَيْهَا كُلِّهَا وَمَنْ كَانَ أَعْرَفَ بِالْعَرَبِيَّةِ أَيْ لُغَةِ الْعَرَبِ وَفَنُونِ بَلَاغَتِهَا  
 كَانَ أَعْرَفَ بِأَعْجَازِ الْقُرْآنِ الْمُنْفَرَعِ عَلَى بَلَاغَتِهِ وَقَالَ الْقَاضِي الْبَاقِلَانِيُّ هُوَ أَيْ  
 وَجْهِ الْأَعْجَازِ مَجْمُوعُ الْأَمْرَيْنِ أَيْ النَّظْمِ الْغَرِيبِ وَكَوْنِهِ فِي الدَّرَجَةِ الْعَالِيَةِ

مِنْ الْبَلَاغَةِ وَقِيلَ هُوَ أَخْبَارُهُ عَنِ الْغَيْبِ نَحْوُ وَهْمٍ مِنْ بَعْدِ غَلْبِهِمْ  
 سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سَنِينَ أَخْبَرَ عَنْ غَلْبَةِ الرُّومِ عَلَى الْفَرَسِ فِيمَا بَيْنَ الثَّلَاثِ  
 إِلَى التَّاسِعِ وَقَدْ وَقَعَ كَمَا أَخْبَرَهُ بِهِ وَذَلِكَ كَثِيرٌ يُعْرَفُ بِتَتَبُعِ الْقُرْآنِ وَأَخْبَارَاتِهِ  
 عَنِ الْأُمُورِ الْمُسْتَقْبَلَةِ الْكَائِنَةِ عَلَى وَفْقِهَا وَقِيلَ وَجْهِ الْأَعْجَازِ عَدَمُ اخْتِلَافِهِ  
 وَتَنَاقُضِهِ مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الطُّوْلِ وَالِامْتِدَادِ وَتَمَسُّكُوا فِي ذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَع وَلَوْ  
 كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا وَقِيلَ أَعْجَازُهُ بِالصَّرْفَةِ عَلَى  
 مَعْنَى أَنَّ الْعَرَبَ كَانَتْ قَادِرَةً عَلَى كَلَامٍ مِثْلِ الْقُرْآنِ قَبْلَ الْبَعْثَةِ لَكِنْ اللَّهُ  
 تَع صَرَفَهُمْ عَنْ مَعَارَضَتِهِ وَاخْتَلَفَ فِي كَيْفِيَّةِ الصَّرْفِ فَقَالَ الْأَسْتِثْنَاءُ أَبُو  
 إِسْحَاقٍ مَنَا وَالنِّظَامُ مِنَ الْمَعْتَزَلَةِ صَرَفَهُمُ اللَّهُ عَنْهَا مَعَ قُدْرَتِهِمْ عَلَيْهَا وَذَلِكَ  
 بِأَنَّ صَرْفَ دَوَاعِيهِمْ إِلَيْهَا مَعَ كَوْنِهِمْ مُجْبُولِينَ عَلَيْهَا خُصُوصًا عِنْدَ تَوْفُرِ  
 الْأَسْبَابِ الدَّاعِيَةِ فِي حَقِّهِمْ كَالْتَقْرِيعِ بِالْعَاجِزِ وَالِاسْتِنْزَالِ عَنِ الرِّيَاسَاتِ  
 وَالتَّكْلِيفِ بِالْإِنْقِيَادِ فَهَذَا الصَّرْفُ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ فَيَكُونُ مَعْجَزًا وَقَالَ الْمُرْتَضَى  
 مِنَ الشَّيْعَةِ بَلْ صَرَفَهُمْ بِأَنَّ سَلْبَهُمُ الْعُلُومَ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا فِي الْمَعَارَضَةِ  
 يَعْنِي أَنَّ الْمَعَارَضَةَ وَالْإِتْيَانَ بِمِثْلِ الْقُرْآنِ تَحْتَاجُ إِلَى عُلُومٍ يُقْتَدِرُ بِهَا عَلَيْهَا  
 وَكَانَتْ تِلْكَ الْعُلُومُ حَاصِلَةً لَهُمْ لَكِنَّهُ تَع سَلَبَهَا عَنْهُمْ فَلَمْ يَبْقَ لَهُمْ قُدْرَةٌ

عَلَيْهَا الْفَصْلُ الثَّانِي فِي شُئْنِ الْقَادِحِينَ فِي أَعْجَازِهِ وَالتَّفْصِيْلُ عَنْهَا قَالُوا أَوَّلًا  
 وَجْهِ الْأَعْجَازِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ بَيْنَنَا لِمَنْ يَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَيْهِ بِحَيْثُ لَا يَلْحَقُهُ  
 رَيْبَةٌ وَاخْتِلَافُكُمْ فِيهِ أَيْ وَجْهِ الْأَعْجَازِ أَنَّهُ مَا ذَا دَلِيلُ خِفَانَتِهِ فَكَيْفَ

يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى إِعْجَازِهِ ثُمَّ قَالُوا ثَانِيًا مَا ذَكَرْتُمْ مِنَ الْوَجْهِ لَا يَصْلَحُ  
لِلْإِعْجَازِ أَمَّا النِّظْمُ الْغَرِيبُ فَلِأَنَّهُ أَمْرٌ سَهْلٌ سَيِّمًا بَعْدَ سَاعَةِ فَلَا يَكُونُ  
مَوْجِبًا لِلْإِعْجَازِ وَأَيْضًا فَحِمَاقَاتُ مُسَيِّلَةٍ عَلَى وَزْنِهِ وَأَسْلُوبُهُ وَمِنْ حِمَاقَاتِ  
قَوْلِهِ الْفَيْلُ مَا الْفَيْلُ وَمَا ادْرَاكُهُ مَا الْفَيْلُ لَهُ ذَنْبٌ وَثِيْلٌ وَخَرْطُومٌ طَوِيلٌ  
وَأَمَّا الْبَلَاغَةُ فَلِوَجْهِ الْأَوَّلِ إِذَا لُظِرْنَا إِلَى أَبْلَغِ خُطْبَةٍ لِلْخُطْبَاءِ وَأَبْلَغِ قَصِيدَةٍ  
لِلشُّعْرَاءِ وَقَطَعْنَا النَّظَرَ عَنِ الْوِزْنِ وَالنِّظْمِ الْمَخْصُوصِ ثُمَّ قَسْنَاهُ إِلَى اقْتِصَارِ  
سُورَةِ مِنَ الْفُرَاقِ وَأَنْتُمْ تَزْعُمُونَ التَّحَدِّيَ بِهَا وَتَتَنَاوَلُهَا قَوْلُهُ فَأَنْوَا بِسُورَةٍ  
مِنْ مِثْلِهِ لَمْ نَجِدْ الْعَرَقَ بَيْنَهُمَا فِي الْبَلَاغَةِ بَيْنَا بَلْ رَبَّمَا زَعَمْنَا أَنْ الْإِفْصَاحَ  
مَعَارِضُهَا الَّذِي قَيْسُ إِلَيْهَا وَلَا بَدَّ فِي الْمَعْجَزِ الَّذِي يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى صِدْقِ  
الْمَدْعَى مِنْ ظُهُورِ التَّفَاوُتِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا يُقَاسُ إِلَيْهِ إِلَى حَدٍّ يَنْتَفِي مَعَهُ  
الرَّيْبَةُ حَتَّى يُجْزَمَ بِصَدَقِهِ جُزْمًا يَقْبِينِيَا الْوَجْهَ الثَّانِي أَنَّ الصَّحَابَةَ اخْتَلَفُوا  
فِي بَعْضِ الْفُرَاقِ حَتَّى قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ بَأَنَّ الْفَاتِكَةَ وَالْمَعْوِذَتَيْنِ لَيْسَتْ مِنَ  
الْقُرْآنِ مَعَ أَنَّهَا أَشْهُرُ سُورَتَيْهَا وَلَوْ كَانَتْ بِلَاغَتُهَا بَلَغَتْ حَدَّ الْإِعْجَازِ لَتَمَيَّزَتْ  
بِهِ عَنِ غَيْرِ الْقُرْآنِ فَلَمْ يَخْتَلَفُوا فِي كَوْنِهَا مِنْهُ الْوَجْهَ الثَّلَاثُ أَنَّهُمْ كَانُوا  
عِنْدَ جَمْعِ الْفُرَاقِ إِذَا اتَى الْوَاحِدَ إِلَيْهِمْ وَلَمْ يَكُنْ مَشْهُورًا عِنْدَهُمْ بِالْعَدَالَةِ  
بِالْآيَةِ وَالْآيَتَيْنِ لَمْ يَضَعُوهَا فِي الْمَصْحَفِ إِلَّا بَيِّنَةً أَوْ يَمِينًا وَالتَّقْرِيبُ مَا مَرَّ  
وَهُوَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ بِلَاغَتُهَا وَاصِلَةً إِلَى حَدِّ الْإِعْجَازِ لَعَرَفُوهَا بِذَلِكَ وَلَمْ يَحْتَاجُوا  
فِي وَضْعِهَا فِي الْمَصْحَفِ إِلَى عَدَالَةٍ وَلَا إِلَى بَيِّنَةٍ أَوْ يَمِينٍ الْوَجْهَ الرَّابِعُ لِكُلِّ  
صِنَاعَةٍ مَرَاتِبٌ فِي الْكَمَالِ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ وَلَيْسَ لَهَا حَدٌّ مُعَيَّنٌ تَقِفُ  
عِنْدَهُ وَلَا تَتَجَاوِزُهُ وَلَا بَدَّ فِي كُلِّ زَمَانٍ مِنْ فَايِقٍ قَدْ فَاقَ أَبْنَاءَهَا بِأَنَّ وَصَلَ  
إِلَى مَرْتَبَةٍ مِنْ تِلْكَ الْمَرَاتِبِ لَمْ يَصِلْ إِلَيْهَا غَيْرُهُ فِي عَصْرِهِ وَإِنْ امْكُنَ أَنْ  
يَفُوقَهُ شَخْصٌ آخَرَ فِي عَصْرِ آخَرَ فَلَعَلَّ مُحَمَّدًا كَانَ أَفْصَحَ أَهْلَ عَصْرِهِ فَاتَّقَى بِكَلَامِ  
عَجَزٍ عَنْ مِثْلِهِ أَهْلَ زَمَانِهِ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ مُعْجِزًا لَكَانَ مَا اتَّقَى بِهِ كُلٌّ مِنْ فَايِقٍ



أقرانه في صناعة من الصناعات في عصر من الأعصار معجزا وهو ضروري  
البطلان وأما مذهب القاضى فلأن ضم غير المعجز الى مثله لا يصيِّره  
معجزا وأما الاخبار بالغيب فلوجوه الأول انه جابر كرامة وعلى سبيل  
الاتفاق أيضا بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين إلا أن يتكرر ذلك الاخبار  
الى أن يصير خارقا للعادة فيصير ح معجزا ومراتبه اى مراتب التكرار الى  
حدِّ الاعجاز غير مضبوطة بعدد معين فكيف يُعلم بلوغ القران في الاخبار  
بالغيب مرتبة الاعجاز الثاني انه يقع ذلك الاخبار مكررا من المنجمين  
والكهنة كما دل عليه التسامع والتجربة وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه  
يلزم ح أن لا يكون ما خلا عنه اى عن الاخبار بالغيب من القران معجزا  
فيخرج أكثر القران من صفة الاعجاز وهو بط وأما عدم الاختلاف  
والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الأول أن فيه تناقضا لانه قال وما علمناه  
الشعر وفي القران ما هو شعر نحو قوله نع ومن يتق الله يجعل له  
مخرجا وترزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظة مخرجا من بحر  
المتقارب على وزن فعولن فعولن فعل ومنه قوله وأملي لهم إن كيدى  
متين ونحو قوله ويأخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين  
فانه اذا أشبع كسرة الميم في ويأخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا  
بلا شبهة سيما اى وفي القران ما هو شعر لا سيما اذا نُصرف فيه بأدنى  
تغيير فانه يوجد فيه شئ كثير على اوران بحور الاشعار الثاني أن فيه  
كذبا ان قال ما فرطنا في الكتاب من شئ وقال ولا رطب ولا يابس الا في  
كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القران على أكثر العلوم من المسائل  
الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون  
هذا مطابقا للواقع الثالث أن فيه اختلافا بالصحة وعدمها ان فيه

اللحن نحو إن هذان لساحران قال عثمان حين عرض عليه المصحف  
 أن فيه لحنا وسيقيم العرب بالسنتهم الرابع فيه تكرار لفظي بلا فائدة  
 كما في سورة الرحمن وفيه تكرار معنوي كقصة موسى وعيسى كذلك  
 وفيه إيضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأي خلل أعظم من الكلام  
 الغير المفيد الخامس أنه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند  
 غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف  
 فيه على كونه من عند الله ثم أنا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا  
 الاحتجاج صحيحا وإنما قلنا بكثرة الاختلاف فيه لأنه أي الاختلاف إما في  
 اللفظ أو المعنى والاول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان  
 والكل موجود فيه أما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن  
 المنفوش ومثل فأمضوا إلى ذكر الله بدل فأسعوا ومثل فكانت كالحجارة  
 بدل فهي كالحجارة ومثل والسارقون والساقيات بدل والساقي والساقة  
 وأما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة  
 والمسكنة ونحو وجاءت سكرة للحق بالموت بدل الموت بالحق وأما  
 الزيادة والنقصان فنحو النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم  
 وهو أب لهم ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهور نقصان وكذا الحال في قوله  
 له تسع وتسعون نعجة أنتي وأما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد  
 بين أسفارنا بصيغة الامر ونداء الرب وربنا باعد بين أسفارنا بصيغة الماضي  
 ورفع الرب والاول دعاء والثاني خبر ونحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضمر  
 الباء وهل يستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء والاول استخبار عن حال  
 الرب والثاني عن حال عيسى السادس أنه بوجد عدم الاختلاف في كثير



من الخطب والقصايد الطوال بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيها  
 على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار  
 اقصر سورة تحدى به كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله  
 فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا  
 يكون عدم الاختلاف موجبا للعجز وأما القول بالصرفة فلوجه الاول  
 الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها على ان القرآن معجز وعلى هذا القول  
 يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه لو قال انا اقوم وانتم لا  
 تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام  
 فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجزة  
 لرسول الله دالة على صدقه الثاني انهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف  
 المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك  
 التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا  
 فان قيل انما لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجة عليهم ملجئة  
 لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراسا على ابطال حاجته وانتكاس دعوته  
 فلا يتصور منهم ح اظهار ما علموه من انفسهم قلنا ان كان ذلك اى  
 سلب القدرة عنهم موجبا لتصديقه ايجابا قطعيا امتنع عادة تواطؤ  
 الخلق الكثير على مكابرتهم والاعراض بالكلمية عن مقتضاه وان لم يكن  
 موجبا لتصديقه بل احتمال السحر وغيره كفعل الجن مثلا لتناطقوا به  
 وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم  
 باظهاره صبرورته حجة عليهم الثالث انه لا يتصور العجز بالصرفة وذلك  
 لانهم كانوا ح يعارضونه بما اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم  
 قبل التحدى به بل قبل نزوله فانهم لم يتحدثوا بانشاء مثله بل بالاتيان  
 به فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدى ان يعارضوا القرآن بكلام مثله

صادر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزاً  
 بسبب الاختلاف في وجه اعجازه ان نقول قولهم اختلافكم في وجه اعجازه  
 دليل لخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف  
 بيننا ولا خفاء في انه اى مجموع القران بما فيه من البلاغة والنظم  
 الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علماً وعملاً  
 وعلى غيرها مما ذكر في وجه الاعجاز معجزاً وانما وقع الخلاف في وجهه  
 لاختلاف الأنظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزاً بالنظر  
 الى احد ما يبيناه بعينه يلزم ان لا يكون معجزاً بجملتها او لا بجملة منها  
 بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة  
 وكأى من بليغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من  
 القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما يثبت لكل واحد  
 ثبت للدل من حيث هو كل ولا لجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلاً  
 وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقاً ومعيناً فان الاول قد يكون  
 متيقن الثبوت دون الثانى خذ هذا الذى ذكرناه واتنا نختار انه معجز  
 ببلاغته وأما الشبهة القادحة في ذلك فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا  
 لمن نتحدث به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض وغيرهم غير عن ذلك  
 لقصوره في صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مصرة  
 في ذلك لثبوت الاعجاز بما جرد عجز اولئك الاعلام ثم قياس اقصر سورة الى  
 اطول خطبة او قصيدة جور وعدول عن سواء السبيل لان التحدث به  
 انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو  
 اضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذى مسكة من الانصاف  
 وايضا فيكفينا في اثبات النبوة كون القران بجملته او بسورة الطوال



معجزاً وهذا مما لا سترة به ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد طول  
محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب  
الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها وللجواب عن الثانية أن الآحاد لا  
تعارض القاطع يريد أن اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي  
بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين  
الذي يضمن الظن في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت إليه ثم أن  
سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا أنهم لم يختلفوا في نزوله على محمد صلعم  
ولا في بلوغه في البلاغة حد الإعجاز بل في مجرد كونه من القرآن وذلك  
لا يضرننا فيما نحن بصدده وأما البسطة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة  
إلا أنه في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي أو من  
الفتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيسر كما هو قوله القديم أو كونها  
آية فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في  
كونها من القرآن في أوائل السور إذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم  
والجواب عن الثالثة أن اختلافهم عند جمع القرآن فيما يأتي به الواحد  
من آية أو آيتين إنما هو في موضعه من القرآن وفي التقديم والتأخير فيما  
بينه وبين الآيات الأخر لا في كونه من القرآن وذلك لأن القرآن كله منقول  
بالتواتر عنه فمن النبي عم كان يواظب على قراءته في صلواته بالجماعات  
فما أتى به الواحد كان متيقناً كونه من القرآن وطلب البينة أو التحليف  
إنما كان لأجل الترتيب فلا إشكال هذا كما مضى ونقول أيضاً أن الخبر  
المحفوظ بالفرايين قد يفيد العلم وهو أي العلم بكونه من القرآن هو  
المدعى ولا علينا أثبت ذلك العلم بالتواتر أو بالقرايين فلنا أن الاختار أن  
ما أتى به الواحد إنما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة إلى القرايين  
ثم نقول لا يضرننا فيما نحن بصدده عدم أعجاز الآية واليتين فإن المعجز  
هو المجموع أو مقدار سورة طويلة أو قصيرة بتمامها وأقلها ثلث آيات

والجواب عن الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على  
اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون فيه اى في ذلك  
الجنس على الحد المعتاد الذى يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا  
ما هو خارج عن حد هذه الصناعة علم انه من عند الله ولو لم يكن  
الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبی ولظنوا انهم لو كانوا  
من اهل تلك الصناعة التى كانت المعجزة من جنسها او كانوا متناهيين  
فيها لامكنهم ان يأتوا بمثلها وذلك كالساحر في زمن موسى فانه كان غالبا  
على اهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه ولما علم السحرة الكاملون فيه  
ان حد السحر تخييل وتوهيم لما لا ثبوت له حقيقة ثم رأوا عصاه  
انقلبت ثعبانا يتلقف سحرهم الذى كانوا يافكونه اى يقلبونه من الحق  
الثابت الى الباطل المتخييل من غير ان يزداد حاجتها علموا انه خارج  
من السحر وطريق البشر بل هو معجزة من عند الله فأمنوا به وأما فرعون  
فانه لقصوره في هذه الصناعة ظن انه كبيرهم الذى يعلمهم السحر وكذا  
الطب في زمن عيسى فانه كان غالبا في اهله وكانوا قد تناهوا فيه وبعلمهم  
الكامل في بابها علموا ان احياء الموتى وابراء الائمة ليس حد الصناعة  
الطبية بل هو من عند الله خذ هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول  
عم الى الدرجة العليا وكان بها فخارهم فيما بينهم حتى علّقوا القصايد  
السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السیر تشهد بذلك  
لمن تتبعها فلما اتى النبی عمر من جنس ما تناهوا فيه بما عاجز عن  
مثله جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة  
والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم  
لوضوح نبوة النبی عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه للاسلام ملتزمًا للصغار



أى الدُّلّ والهوان كالمُنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التى  
هى ضُحكة للعقلاء كمعارضة مُسَيِّلة بما مرّ وبقوله والزراعات زرعاً  
فالمُصادات حصداً والطابخات طبخاً فالآكلات اكلاً ومنهم وهم الاكثرون  
مَنْ عدل الى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والاهل للدمار والهلاك  
فعلِم جوابُ لما مع الفاء اى لما اتى بما عاجز عنه البلاء قاطبةً وافترقوا  
من اجله فرقا مختلفة علم ان ذلك من عند الله قطعاً سلّمنا ان القرآن  
ليس معجزاً ببلاغته لكن لِم لا يكون معجزاً بالاخبار عن الغيب وجواب  
الشبهة الاولى ان يقال حدّ المعجز منه اى من هذا الاخبار ليس مجهولاً  
كما ذكرتم بل هو معلوم تقضى به العادة وهو ان يكثر كثرةً خارجةً من  
المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرف ولا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب  
فى القرآن ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الآن لتفصيله ان يكفيننا العلم  
به اجمالاً وبه اى بما ذكرناه فى جواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهتين  
الاخيرتين أمّا عن الثانية فأن يقال اخبار المنجّمين والكهنة لم يبلغ  
ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحُساب الذى  
قلّما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب وأمّا عن الثالثة فأن  
يقال يكفيننا فى اثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا  
يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا  
القياس سلّمنا انه لا اعجاز فى الاخبار بالغيب لكن لِم لا يجوز ان يكون  
المعجز ما انتفى عنه الاختلاف وأمّا الشبهة المُوردة عليه فالجواب عن  
الاولى ان ما فى القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغيير من اشباع او  
زيادة او نقصان واذا غيّر بشيء من ذلك خرج من اسلوب القرآن ثم ان  
الشعر ما قصد وزنه وتناسبُ مصاريعه واتّحادُ رويّه وما ذكره من القرآن  
وان فرض كونه موزوناً بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعراً الا ترى ان

ما يقع من ذلك الموزون في نثر البلغاء اتفاقاً أي بلا قصد على الشذوذ لا  
يُعد شعراً ولا قايلاً شاعراً ومن قال لعلامة أدخل السوق واشترى اللحم  
وأطبخ لم يُعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعراً ولا كلامه شعراً  
ضرورة والجواب عن الثانية أن المراد بالكتاب المذكور في الآيتين هو  
اللوح المحفوظ فلا أشكال أو المراد القرآن لكن أريد بالعموم للخصوص مما  
يحتاج إليه في أمر الدين أن القرآن مشتمل على جميع أصوله وعن الثالثة  
أن التكرار فوايد منها زيادة التقرير والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره  
ومنها اظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الإيجاز  
والإطناب وهو إحدى شعب البلاغة ومنها أن القصيدة الواحدة قد تشتمل  
على أمور كثيرة فتذكر تارة ويُقصد بها بعض تلك الأمور قصداً وبعضها  
تبعاً ويُعكس أخرى وأما قوله إن هذان لساحران فقيّل غلط من الكاتب  
ولم يقرء به فإن أبا عمرو قرأ أن هذين وزعم أن كاتب المصحف قد  
غلط في كتابته بالالف وقيل إبقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في  
الأحوال كلها لغة لقباتل من العرب فحق قوله

إِنَّ أَبَاهَا وَأَبَا أَبَاهَا

قد بلغا في المجد غايتها

وعلى هذه اللغة قراءة أهل المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس  
إبقاء الالف عاماً لما ذكر بل هو مخصوص بهذا أي بلفظ هذا فإنه زيد  
فيه النون فقط ولم يغير الالف عن حالها كما فعل مثل ذلك في الذين  
حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وأبقى الياء على حالها في الأحوال  
الثلاث وذلك لأنه خولف بين تثنية المعرب والمثنى في كلمة هذا وبين  
جمع المعرب والمثنى في كلمة الذي وقيل ضمير الشأن مقدّر ههنا أي  
إنه واللام ح تكون داخلة في الخبر ولا بأس أن تدخل خبر المبتداء



وان كان وليلا الى غير ذلك ما هو مذكور في كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر وقول عثمان ان فيه لحننا اى في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة وأما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوقع غير المقصود ولو بوجه بعيد جدا مثل ان يُظن

على تقدير تركه ان المراد بالسبعة تمامها اى تمام السبعة وذلك بأن نضم أربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب من الرابعة ان ما نقل منه أحادا فمردود لانه لما يتوقع الدواعى الى نقله فلا بد ان ينقل متواترا وما نقل منه متواترا فهو ما قال الرسول عم أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف فلا يكون الاختلاف اللفظى او المعنوى الواقع في المنقول المتواتر قاحلا في اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفى عن القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه

فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخرج عن غث وسمين وركيك ومتين عادةً والقران مع طوله خال عن امثال ذلك ان هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوت اجزائه في مراتبها او المراد اختلاف أهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذى يذكر في القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتغال القرآن على اللحن والرابعة اشتغاله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة ان نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر في تعبير الشبهة فتأمل وأما الصرفة فنقول بأن الاعجاز ليس

بها على التعيين ولكن ندعيها او كون القرآن معجزا وأيا ما كان يحصل المظن اعنى انبات الرسالة بالمعجز ان كل منهما معجز خارق للعادة ، الكلام

٩ سماء المعجزات اى ما سوى القرآن وهي انواع الاول انشقاق القمر على ما

دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ اقْتَرَبَتِ السَّامِعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ وَهَذَا مُتَوَاتِرٌ قَدْ رَوَاهُ جَمْعٌ  
كَثِيرٌ مِنَ الصَّحَابَةِ كَابْنِ مَسْعُودٍ وَغَيْرِهِ قَالُوا قَدْ انْشَقَّ الْقَمَرُ شَقَيْنِ  
مُتَبَاعِدَيْنِ بِحَيْثُ كَانَ الْجَبَلُ بَيْنَهُمَا وَكَانَ ذَلِكَ فِي مَقَامِ التَّحَدُّى فَيَكُونُ  
مَعْجَزَةُ النَّوْعِ الثَّانِي كَلَامُ الْجَمَادَاتِ قَالَ أَنَسُ كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

فَأَخَذَ كَفًّا مِنْ حَصَى فَسَبَّحَنَ فِي يَدِهِ حَتَّى سَمِعْنَا التَّسْبِيحَ ثُمَّ صَبَّهَنَ  
فِي يَدِ ابْنِ بَكْرٍ ثُمَّ فِي يَدِ عُمَرَ ثُمَّ فِي يَدِ عَثْمَانَ ثُمَّ فِي أَيْدِينَا وَاحِدًا بَعْدَ  
وَاحِدٍ فَلَمْ يَسْتَبِحْ وَقَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ عَنْ أَبِيهِ الْبَاقِرِ الَّذِي  
أَدْرَكَ جَمْعًا مِنَ الصَّحَابَةِ مِنْهُمْ جَابِرٌ أَنَّهُ مَرَّ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَاهُ  
جَبْرِيلُ عَمَّ بِطَبِيقٍ فِيهِ رَمَّانٌ وَعَنْبٌ فَسَبَّحَ ذَلِكَ الْعَنْبُ وَالرَّمَّانُ عَلَى  
ذَلِكَ الطَّبِيقِ حِينَ مَا أَكَلَ النَّبِيُّ عَمُّ مِنْهُ وَلَمَّا دَعَا لِلْعَبَّاسِ وَاهْلِهِ آمَنَ لَهُ  
أُسْكُفَّةُ الْبَابِ وَحَيْطَانُ الْبَيْتِ وَذَلِكَ أَنَّهُ رَوَى مِنْهُ عَمُّ أَنَّهُ قَالَ لِلْعَبَّاسِ يَا  
أَبَا الْفَضْلِ الزُّمُّ مَنْزِلُكَ غَدَا أَنْتَ وَبَنُوكَ إِنْ لِي فِيكُمْ حَاجَةٌ فَصَبِّحْهُمْ  
رَسُولُ اللَّهِ عَمُّ قَالَ تَقَارَبُوا فَزَحَفَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ فَاشْتَمَلَ عَلَيْهِمْ بِمَلَأَةٍ  
وَقَالَ اللَّهُمَّ هَذَا عَمِّي وَصَنُوءِي وَهَوْلَاءُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فَاسْتَرْهُمْ مِنَ النَّارِ  
كَسْتَرِي إِيَّاهُمْ فَقَالَتْ عَتَبَةُ الْبَابِ وَجِدْرَانِ الْبَيْتِ آمِينَ آمِينَ وَلَمَّا طَلَبَ

الْأَعْرَابِيُّ مِنْهُ الشَّاهِدَ عَلَى نَبَوِّهِ دَعَا الشَّجَرَةَ فَنَ ابْنُ عُمَرَ قَالَ كُنَّا مَعَ  
النَّبِيِّ عَمُّ فِي سَفَرٍ فَأَقْبَلَ أَعْرَابِيٌّ فَلَمَّا دَنَا قَالَ لَهُ النَّبِيُّ عَمُّ أَهْلُ تَرْيَدٍ قَالَ إِلَى  
أَهْلِي ثُمَّ قَالَ لَهُ هَلْ لَكَ فِي خَيْرٍ قَالَ وَمَا هُوَ قَالَ تَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ  
وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَإِنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ فَقَالَ لَهُ الْأَعْرَابِيُّ هَلْ لَكَ مِنْ  
شَاهِدٍ قَالَ أَجَلُ هَذِهِ الشَّجَرَةِ فِدَعَا بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ عَلَى شَطْرِ  
الْوَادِي فَأَقْبَلَتْ تَخُذًا الْأَرْضِ أَيْ تَشَقُّهَا خَدًّا حَتَّى قَامَتْ بَيْنَ يَدَيْهِ  
وَشَهِدَتْ لَهُ بِالنَّبَوِّ وَرَجَعَتْ إِلَى مَنْبَتِهَا وَآمَنَ الْأَعْرَابِيُّ وَكَلَامُ الذِّرَاعِ الْمَسْمُومَةِ  
مَشْهُورٌ وَالنَّبِيُّ عَمُّ قَدْ عَفَا عَنِ الْيَهُودِيَّةِ الَّتِي سَمَتْ تِلْكَ الْمَصْلِيَّةَ حِينَ  
اعْتَرَفَتْ وَقَالَتْ سَمَّيْتُهَا وَقُلْتُ إِنْ كَانَ نَبِيًّا لَمْ يَضُرَّه وَإِنْ كَانَ غَيْرَهُ



استرحنا عنه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السّم امر بقتلها النوع

الثالث كلام الحيوانات العاجم شهد له الذيب بالنبوة فان ابا سعيد  
الخُدري روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذيب الى شاه  
فاختطفها فحال الراعي بين الذيب والشاة واسترجعها فاقعى الذيب على  
ذنبه وقال للراعي اما تتقى الله تحول بينى وبين رزق ساقه الله الى فقال  
الراعي العجب من ذيب يكلمنى بكلام الناس فقال الذيب ألا أحدثك  
بأعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق  
فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبی عم فاخبره بذلك فقال صدق إن من  
افتراق الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى

والطبيبة التى ربطها الاعرابى سأله الاطلاق لترضع خشقيها وطمينت

الرجوع فرجعت ثم سأل الاعرابى ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبی  
عم كان يمشى فى الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذا  
طبيبة مؤنفة عند اعرابى نائم فعالت اذن متى يا رسول الله فقال ما حاجتك  
فعالت ان هذا الاعرابى صادنى ولى خشقان فى هذا الجبل فاطلغنى حتى  
اذهب فأرضعهما وأرجع فقال انفعلين ذلك فالت ان لم افعل ذلك  
فعذبى الله عذاب العشار فاطلفها فذهبت وأرضعت ورجعت فاوقفها  
رسول الله فانتبه الاعرابى من نومه وقال يا رسول الله حاجة قال نعم تطلق  
هذه الطبيبة فاطلفها فانطلقت وهى تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا

رسول الله وشهدت النافذة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روى ان اعرابيا  
جاء على نافذة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبی  
وفعد فعال جماعة يا رسول الله النافذة التى تحت الاعرابى سرقة فقال لكم  
بينة قالوا نعم فقال عم يا على خذ حق الله من الاعرابى ان قامت عليه  
البينة وان لم تفهم فردوه الى فأطرق الاعرابى فقال له النبی قم لامر الله والآ  
مادل بحاجتك ففالت النافذة من خلف الباب والنبي بعثك بالكرامة  
يا رسول الله ا , هذا ما سرفنى ولا ملكى احد سواه ولكل من , هذه

المذكورات قصة في كتب السير كما اومأنا اليها النوع الرابع حركة  
الجمادات اليه منها قصة الشجرة التي كانت على شط الوادي على ما  
مرت فانها تشتمل على كلام لجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان  
ومنها ما روى ابن عباس من انه عم قال لاعرابي جاءه وقال بمر اعرف انك  
رسول الله ارايت لو دعوت هذا العدي من هذه النخلة انشهد اني رسول

الله فقال نعم فدعا فجماعه ثم قال ارجع فرجع وحينئذ لجذع اليه لما فارقه  
وصعد المنبر مشهور وكان للجذع مال اليه حال حينئذ ليدخل تحت  
حركة لجمادات اليه النوع الخامس اشباع الخلق الكبير من الطعام  
الغليل وذلك في صور معدودة منها ما روى انس من ان امه ارسلت  
حيثا في تور الى النبي عم فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقراء على التور ما  
شاء الله ان يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حالة النوع  
السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس فانه قال اتى رسول الله بقدح  
زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه ولم تدخل فادخل اصابعه  
الاربعة ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس  
فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رءوا  
وروى ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين النوع السابع  
اخباره بالغيب فمنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به الاحاديث  
الصحيحة فمن ذلك اخباره بأن زينب أوتى من تموت بعده من ازواجه  
وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة  
بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا واخباره عن قتل الحسن والحسين  
وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعن الاستيلاء على مملكة  
الاکاسرة الى غير ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها ومن يبحث هذا  
الجنس وجده كثيرا لا يحصى من نقول كل واحد من هذه المعجزات  
المغبرة للقرآن وان لم نتوانر فالعذر المشترك بينهما وهو دعوت المعجزة متواترة  
بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف لنا في ادبات النبوة



المسلِك الثاني من مسالك اثبات نبوته عم وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وارتضاه ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلالة

الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وذلك انه عم لم يكذب قط في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهاد اعداؤه في تشهيره ولم يُقدِّم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال أُوتِيَتْ جوامع الكلم وقد تحمّل في تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرقبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانس لم يتغير عما كان عليه بل لم ينزل من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية وأخلاقه العظيمة فانه عم كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تع فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله ولعلك باخع نفسك على اثارهم وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع وأحكامه الحكيمة التي فصلت في الكتب الفقهية واقدامه حيث يُحاجِمُ الأبطال فانه عم لم يفرّ قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم أُحُد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس كما وعدّها بقوله والله يعصمك لامتنع ذلك عادةً وأنه عطف على اقدامه

المندرج في المجرورات الداخلة في حيز الاستدلال اى وبأنه لم يتلون حالة وقد تلونت به الاحوال ثم بين قوله بأحواله وما عطف عليه بقوله من

امور من تتبّعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته لان امتيبار شخص بمزيد فصيلة عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء قطعاً فاجتماع هذه الصفات

في ذاته عم من أعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قرّرنا فلا يرد ما يُحكى  
 من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة  
 لاحوالهم في الدنيا والاخرة المسلك الثالث من تلك المسالك اخبار الانبياء  
 المتقدمين عليه عن نبوته عم في التوراة والانجيل فان فيل إن زعمتم  
 ما جيء صفته مفضلاً أنه ياجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية  
 وصفته كيت كيت فاعلموا انه نبي فباطل لانا نجد التوراة والانجيل  
 خاليين عن ذلك وأما ذكره مُجَمَّلاً فإن سَلَمَ فلا يدل على النبوة بل يدل  
 على ظهور انسان كامل فلا ياجديكم نفعا أو نقول على تقدير تسليم دلالة  
 على النبوة لعله لشخص آخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم قلنا المعتمد  
 في اثبات نبوته عم كما مرّ ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الأخر  
 للتكملة وزيادة التقرير المسلك الرابع وارقتصاه الامام الرازي انه عم ادعى بين  
 قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحف معتكفين أما  
 على عبادة الاوثان كمشركى العرب وأما على دين التشبيه وصنعة التزوير  
 وترويح الكاذب المفتريات كاليهود وأما على عبادة الآلهين ونكاح الحارم  
 كالمجوس وأما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى انى بُعثت من  
 عند الله بالكتاب المبين والحكمة الباهرة لأنتم مكارم الاخلاق وأكمل  
 الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة والعملية بالاعمال الصالحة وأنور  
 العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما  
 وعده الله فاضمحلت تلك الاديان الزايغة وزالت المقالة الفاسدة واشرفت  
 شمس التوحيد واقمار التنزيه في افطار الآفاق ولا معنى للنبوة الا ذاك فان  
 النبي هو الذى يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي هي  
 غالبية على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير  
 دعوة محمد عم في علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكمل واقم وحب



القطع بكونه نبياً هو افضل الانبياء والرسول قال الامام في المطالب العالية  
وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللّم فانّا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينّا  
ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عم فيكون افضل من  
عداه وأما اثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الآن قال المص وهذا المسلك  
قريب من مسلك الحكماء ان حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم  
محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين  
واعلم ان المنكرين لبعثته عم خاصة قوم ان احدهما القادحون في معجزته  
كالنصارى وقد مرّ ما فيه كفاية لدفع مقالاتهم وثانيهما اليهود الا العيسوية  
منهم فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا  
اي اليهود المنكرون بوجهين الاول ان نبوته تقتضي نسخ دين من قبله  
ان قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية باتفاق منكم لكن  
النسخ امرٌ مح لا بدل اما على الجهل او البداء وكلاهما مح على الله  
بيانه انه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه عم مشتملا على مصلحة لئلا  
يلزم الترجيح بلا مرجح وح لو كان فيه اي في الحكم المنسوخ مصلحة لا  
يعلمها اي لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه فالجهل وان كان يعلمها  
فراى رعايتها اولا ثم اعملها بلا سبب ثانيا فالبداء اي الندم عما كان  
بفعل والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا يلزم  
اشتغال الحكم المنسوخ على مصلحة وان وجب ان براعى المصالح في الاحكام  
فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب  
الاولات كسرب الدواء الخاص في وقت دون وقت وربما كان المصلحة في  
وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما يجب رعايته وفي وقت آخر ارتفاعه  
لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او مرجوحيتها  
معية الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء وكيف لا يجوز

ما ذكرناه والمحكوم عليه هنا أي في نسخ شرايع من قبلنا بشريعتنا ليس  
بمتحد إلى تلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولك ان تحمل المحكوم عليه  
هنا على الفعل فإن ما يتعلق به الحكم الناسخ من الأفعال مغاير لما  
يتعلق به الحكم المنسوخ وح يجوز النسخ في الأحكام المتعلقة بأفعال  
شخص واحد الثاني من الوجهين أن موسى هم نفى نسخ دينه ولا بد من  
الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق وح لا يصح نبوة من يدعى نسخه  
وهو المظ بيان أنه نفى نسخ دينه أنه تواتر منه قوله تمسكوا  
بالسبت ما دامت السموات والأرض وإذا ثبت دوام السبت وامتناع  
نسخه ثبت امتناعه في سائر أحكامه بل نقول المراد بدوامه دوام  
اليهودية كما يتبادر إليه الفهم وايضا فانه إما أن يكون موسى قد صرح  
بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكت عنهما والاخيران باطلان أما الثاني  
وهو تصريحه بعدم دوامه فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر عنه قطعاً  
لكونه من الأمور العظيمة التي يتوفر الدواعي إلى نقلها وإشاعتها سيما من  
الاعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك لأنه أقوى حاجة له أي لمن يدعيه  
فيه أي في جواز نسخه فلا بد أن يتوفر دواعيه إلى نقله لكنه لم يتواتر  
أجماعاً وإما الثالث وهو سكوته عنهما فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة  
وعدم تكرره لأن مقتضى الإطلاق بتحقيق بالمرّة الواحدة وأنه معلوم  
الانتفاء لتقرره إلى أوان النسخ إما بشريعة عيسى هم أو بشريعة محمد هم  
باتفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتر ذلك أي دوام السبت من موسى  
ولو كان كذلك أي متواتراً كما زعمتم لاحتج به على محمد ولو احتج  
به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواتراً لتوفر الدواعي إلى نقله ولا تواتر  
أصله كيف وقد اشتهر أنه اختلفه ابن الراوندي لليهود وإما الترديد  
فمختار منه أنه صرح بدوامه إلى ظهور الناسخ على لسان ذي يمان من



بعده وإنما لم يُنقل ذلك تواتراً إمّا لقلة الدواعي منهم إلى نقله لما فيه

من الحاجة عليهم لا لهم وإمّا لقلة الناقلين في بعض الطبقات المعتبرة كثرتها

في التواتر لأن اليهود جرت لهم وقائع ردتهم إلى أقلّ القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله كما في زمن بخت نصر فإنه قتلهم وأفناهم إلا من شذّ منهم وأمّا العيسوية من اليهود فطريق الردّ عليهم أنهم لما سلّموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم أن يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة إلى الأمم كافة لا إلى العرب خاصة فإنه قد علم ذلك منه كما

علم وجوده ودعواه الرسالة ، المقصد الخامس في عصمة الانبياء اجمع أهل

الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دلّ

المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله إلى الخلائق إذ لو جاز عليهم التثقل والافتراء في ذلك عقلاً لادّى إلى ابطال دلالة المعجزة وهو مخرج في جواز صدوره أي صدور الكذب عنهم فيما ذكر

على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ أبو إسحاق وكثير من

الائمة الأعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الأحكام فلو جاز

الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزة القاضي أبو

بكر مصيراً منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة فإن المعجزة

إنما دلت على صدقه فيما هو متذكّر له عامد إليه وأمّا ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب

هناك نقض لدالتها وأمّا سائر الذنوب يعنى به ما سوى الكذب في التبليغ

فهى إمّا كفر أو غيره من المعاصي أمّا الكفر فاجتمعت الأمة على عصمتهم عنه

قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لأحد منهم في ذلك غير أن الازافة من

الخوارج جوزوا عليهم الذنوب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تاجوز الكفر

بل يحكى عنهم أنهم قالوا تجاوز بعنة نبيّ علّم الله نعه أنه دكفر بعد

نبوته وجوز الشيعة اظهاره اى اظهار الكفر تقيةً عند خوف الهلاك لان  
 اظهار الاسلام ح القاء للنفس في التهلكة وذلك بط قطعاً لانه يقضى الى  
 اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة ان اولى الاوقات بالتقية وقت  
 الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما  
 ذكره منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود  
 وفرعون مع شدة خوف الهلاك وأما غير الكفر فاما كبار او صغار كل  
 منهما إما ان يصدر عمداً او ان يصدر سهواً فالاقسام أربعة وكل واحد  
 منها إما قبل البعثة او بعدها أما الكبار اى صدورها عنهم عمداً فمنع  
 الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الخشوية والاكثر من  
 المانعين على امتناعه سمعا قال القاضى والمحققون من الاشاعرة ان العصمة  
 فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً ان لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع  
 الكبار عنهم عمداً مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين  
 فى ذلك وقالت المعتزلة بناء على اصولهم الفاسدة فى التحسين والتقبيح  
 العقلين ووجوب رعاية الصلاح والاصلاح يمتنع ذلك عقلاً لان صدور  
 الكبار عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبته  
 فى اعين الناس فيؤدى الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد  
 الخلايق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة وأما صدورها  
 عنهم سهواً او على سبيل الخطاء فى التأويل فحجوزة الاكثرون والمختار خلافه  
 وأما الصغار عمداً فحجوزة الجمهور الا الجبائى فانه ذهب الى انه لا يجوز  
 صدور الصغيرة الا بطريق السهو او الخطاء فى التأويل وهذا التجاوز منهم  
 انما هو فيما ليس من صغائر الحسنة كما ستعرفه وأما صدور الصغار سهواً  
 فهو جابر اتفاقاً بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغار الحسنة وهى ما  
 نلحق فاعلمها بالارذال والسفيل والحكم عليه بالتحسنة ودناءة الهمة كسرفة



حينة أو لقمة فانها لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور  
 انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفة بادرة في خصام وقال الجاحظ  
 يجوز ان يصدر عنهم غير صغائر الخسة سهوا بشرط ان ينبهوا عليه  
 فينتهوا عنه وقد تبعة فيه كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والأصم  
 وجعفر بن بشر وبه نقول فحسن معاشر الاشاعرة هذا كله بعد الوحي  
 والاتصاف بالنبوة وأما قبله فقال الجمهور اى اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة  
 لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة ان لا دلالة للمجزة عليه اى على امتناع  
 الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا  
 وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اى صدور الكبيرة  
 يوجب النفرة ممن ارتكبها وهى تمنع عن اتباعه فيفوت مصلحة البعثة  
 ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا اى سواء لم يكن  
 ذنبا لهم او كان كعهر الامهات اى كونها زانيات والفاجور فى الآباء وذنابهم  
 واسترداهم والصغائر الخسنة دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض لا  
 يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء فى التأويل بل  
 هم مبررون عنها بأسرها قبل الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار  
 عندنا وهو ان الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن  
 الصغائر عمدا وجوه الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر  
 عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب وانه اى اتباعهم فى اقوالهم وافعالهم  
 واجب للاجماع عليه ولقوله تع ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم  
 الله اثنانى لو اذنبوا لردت شهادتهم ان لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله  
 تع ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا واللازم بطل بالاجماع ولان من لا يقبل  
 شهادته فى القليل الزايل بسرعة من متاع الدنيا كيف نسمع شهادته فى  
 الدين القيم اى الغايىم الى يوم القيمة الثالث ان صدر عنهم ذنب وجب

زجرهم ونعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك  
ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله تع والذين يؤذون الله  
ورسوله الاية وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله تع ومن يعص الله  
ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله ألا لعنة الله على الظالمين وتحت  
قوله لوما ومذمة لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر  
وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم ومسلمونين  
ومذمومين وكل ذلك بطل اجماعا الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب  
عنهم اسوء حالا من عصاة الامة ان يصاعف لهم اى للانبياء العذاب على  
الذنب ان الاعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب  
لمقابلته اعظم النعمة المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضعف حد الحر وقيل  
لنساء النبي لستن كأحد من النساء من يأت منك بفاحشة مبينة  
يصاعف لها العذاب ضعفين ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة  
ومن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة الخامس ولم ينالوا  
ايضا عهده نع لقوله لا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واى  
عهد اعظم من النبوة فإن حمل ما في الاية على عهد النبوة فذاك وإن  
حمل على عهد الامامة فبطريق الأولى لان من لا يستحق الادنى لم  
يستحق الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان الذنب باغواء  
الشيطان وهو لا يغوى المخلصين لقوله تع حكاية عنه على سبيل التصديق  
لأغويتهم اجمعين ألا عبادك منهم المخلصين واللازم بطل لقوله تع في  
حق ابراهيم واسحاق ويعقوب انا اخالصناكم بخالصية ذكرى الدار وفي  
حق يوسف انه من عبادنا المخلصين وقد رد على هذا بانه لا يدل على  
ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا السابع قوله



ولقد صدق عليهم ايليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين والذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوبنا والاى وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بطريق الاولى فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقىكم وتفضيل غير الانبياء عليهم بط بالاجماع فوجب انقطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تع قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم فيكونون اى الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تع الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا شك في بطلانه التاسع قوله تع في ابراهيم واسحاق ويعقوب والانبياء الذين استجيب دعوتهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما يعنى قوله تع المصطفين وقوله الاخيار يتناول جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء ان لا يجوز ان يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافى صدور الذنب بدليل قوله تع ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى فهذه حاجج العصمة اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المص وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا

ليست بالقوية فان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا  
ويشترط في القصد ان لا ينهانا عنه ورد الشهادة مبنى على الفسق الذي  
لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا وأما الزجر فانما يجب  
في حق المعتمد للكباير دون الساعي والصغيرة البادرة عمدا معفوة عن  
مجتنب الكباير وعليك بالتأمل في سائر الدلائل واحتج المخالف الداهب  
الى جواز صدور الكباير عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغاير عمدا ايضا  
بقصص للانبياء نقلت في القرآن او الاحاديث او الآثار وتلك القصص  
توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك القصص  
اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردّها لان نسبة الخطاء الى  
الرواة اهلون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام  
له محمل اخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد  
له محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى او من  
صغاير صدرت عنهم سهوا ولا ينفى اى لا ينفى كونه من قبيل ترك الاولى  
والصغاير الصادرة سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله تع ليغفر لك الله ما  
تقدم من ذنبك ولا الاستغفار ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة  
آدم عم يعنى ان هذه الامور الثلاثة لا تنافي المحملين الاخيرين ان لعل ذلك  
المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمة عنهم او عندهم الا يرى  
ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى تركه الاولى منهم وكذا  
ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما او أن  
اى او لأن قصدوا به هضما من انفسهم وكسرا لها بانها ارتكبت ذنبا  
تحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتغال والتضرع كى  
يعفو عنها ربها ومن جوز الصغاير عمدا فله زيادة فسحة في الجواب ان  
يزداد له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا  
لا كبيرة ولنقص ما اجملناه من استدلال المخالف بالقصص المنقولة



وجوابنا عنه تفصيلاً فمئة أى من ذلك المجلد قصة آدم عم وتقيّهقوا أى  
تكلّموا بملاء أفواههم فى التمسك بها من ستة أوجه الأول قوله تع وعصى

آدم ربّه مؤكّداً بقوله فغوى فإن العصيان من الكبائر بدليل قوله تع ومن  
يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم والغواية تؤكّد ذلك لأنها اتّباع  
الشيطان لقوله تع ألا من اتّبعتك من الغاوين الثاقى قوله فتاب عليه ولن  
تكون التوبة الا عن الذنب لأنها الندم على المعصية والعزيمة على ترك

العود اليها الثالث مخالفته النهى عن اكل الشجرة وارتكاب المنهى  
عنه ذنب الرابع قوله فتكونا من الظالمين أى جعلهما الله من الظالمين  
على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الخامس قوله تع حكاية عنهما ربّنا

ظلمنا انفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم  
ذنب كما مرّ آنفاً والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة السادس قوله تع

فازلّهما الشيطان عنها فاخرجهما عما كانا فيه واستحقاق الاخراج بسبب  
ازلال الشيطان يدلّ على كون الصادر عنهما كبيرة قلنا فى الجواب كيف  
يُدعى انه فى الجنة ولا امة له هناك كان نبياً مبعوثاً لتبليغ الاحكام وهل

كان الاجتناب بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدلّ عليه قوله تع فغوى  
ثم اجتباه ربّه فتاب عليه فإن كلمة ثم للتراخى والمهلة فهذه القصة

كانت قبل النبوة وهل الوقعة أى الطعن فى الانبياء بمثل هذا التمسك  
الظاهر دفعه الا للعمّة والخيرة فى الضلالة والجهل المفرط فى الغواية وقد

يُتمسك فى ذنبه أى ذنب آدم بقوله تع هو الذى خلقكم من نفس  
واحدة هى آدم وجعل منها زوجها يعنى حواء ليسكن اليها فلما تَغَشَّيها  
حملت حملاً خفيفاً الاية فان الضمير فى قوله جعلاً له شركاء راجع اليهما  
ان لم يتقدّم ما يصلح لذلك سواهما والضمير فى له لله سبحانه فقد  
صدر عنه الاشرار وقصته ان حواء لما اثقلت أى حان وقت ثقل حملها

جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعدّ في بطنك بهيمةً فقالت ما ادرى  
 فلما ازداد ثقلها رجع اليها قال كيف تجدينك فقالت اخاف مما  
 خوفتني به فاني لا استطيع القيام فقال ارايت لو دعوت الله أن يجعله انسانا  
 مثلي ومثل آدم أَتَسَمِّيَنَّهُ بِاسْمِي فقالت نعم ثم انها حكمت ما جرى  
 بينهما لآدم فجعلها يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اى ولدا سويا لنكونن  
 من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي فقالت  
 ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضى  
 آدم بذلك والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقربش  
وحدهم لا لبني آدم عم كلهم والنفس الواحدة قُضِيَّ وجعل منها زوجها  
 اى جعلها عريضة قريشية من جنسه لا انه خلقها منه واشراكهما بالله  
تسميتهما ابناهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قُضِيَّ  
 والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا فليس الضمير في جعلنا  
 لآدم وحواء وإن صحّ انه لآدم وزوجه فإين الدليل على الشرك في الالوهية  
 ولعله اى لعد الشرك المذكور في الآية هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول  
 وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تع بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك  
الميل المتفرع على الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية  
 ونزما او لعله كان قبل النبوة فإن قلت قد مرّ امتناع الكفر عن الانبياء  
 مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انها اطاعا ابليس في تسمية ولدهما  
 بعبد الحارث كما مرّ في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا ياجوز صدوره  
 قبل النبوة وقد يقال معنى جعلنا انه جعل اولادهما على حذف المضاف  
 كما يدلّ عليه جمع الضمير في يشركون ومنه اى من ذلك المجلد  
 قصة ابراهيم عم واظهر ما يوهم الذنب في قصته امران الاول قوله في حق  
 الكواكب هذا ربي فان كان ذلك عن اعتقاده كان شركا والا كان كذبا  
والجواب ان يقال لا يخفى انه اى هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر



في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة ان لا يتصور نبوة الا بعد تمام ذلك  
 النظر فلا اشكال ان نختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة  
 ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الغرض كما في برهان الخلف  
 ارشادا للصائبة ان حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما يزعمونه  
 لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو بطل الثاني من الامرين قوله ربى ارنى  
 كيف تحيى الموتى والشك في قدرة الله على احياء الموتى كفر والجواب ان  
 ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل في الالة  
 تصريح بانه طلبه لان في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين  
 فان الوهم باحداث الوساوس والدغايغ سلطانا على القلب عند علم  
 اليقين دون عين اليقين وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه  
 لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفصلة  
 الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة في اصل الاحياء والقدرة  
 عليه هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعده ان يبعث نبيا يحيى بدهانه  
 الموتى وذلك علامة ان الله قد اتخذ خليلا فاراد ابراهيم ان يعلم اهو  
 هو وكيف لا تحمل الالة على ما مر والشك في قدرة الله كفر وانتم لا  
 تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما يتمسك به من قصة ابراهيم  
 قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاستناد الى السبب فان  
 حاملة على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في  
 النجوم فقال اتى سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم  
 كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته  
 من اعظم الطاعات واما ترتيب لكم بالسقم على النظر فلعل الله تع  
 اخبره بانه اذا طلع النجم الفلانى فانه يمرض ومنه قصة موسى  
 والتمسك بها من وجوه الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله  
 لذلك الفيتاى بحق اى لم يكن مباحا ولا على سبيل الخفاء بل كان

قَتَلَ عَمْدٍ عُدُوَانٍ لِقَوْلِهِ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ وَقَوْلِهِ رَبِّ اِنِّى ظَلَمْتُ  
 نَفْسِى وَقَوْلِهِ فَعَلْتُهَا اِنَّى وَاَنَا مِنَ الصَّالِّينَ الْجَوَابُ اَنَّهُ كَانَ قَبْلَ النَّبِیَّةِ وَاَيْضًا  
 جَازٍ اَنْ یَكُونَ قَتَلَهُ خَطَاةً وَمَا صَدَرَ عَنْهُ مِنْ اقْوَالِهِ مَحْمُولًا عَلَى التَّوَاضُعِ  
 وَهَضَمِ النَّفْسِ الثَّانِی اَنَّهُ اِنَّ لَیْهِمْ فِی اِظْهَارِ السِّحْرِ لِقَوْلِهِ الْقَوَا مَا اَنْتُمْ  
 مَلْفُونَ وَاِظْهَارُهُ حَرَامٌ فِیْکُونَ اِنَّهُ اَيْضًا حَرَامًا الْجَوَابُ اَنَّهُ اِی اِظْهَارِ السِّحْرِ  
 لَمْ یَكُنْ حَرَامًا حَ فَانَّهُ مِمَّا یَخْتَلَفُ فِیهِ الشَّرَایِعُ بِحَسَبِ الْاَوْقَاتِ اَوْ عِلْمِ  
 مُوسَى عَمَّ اَنَّهُمْ مَلْفُونَ سِوَا اِنَّ لَیْهِمْ اَمْرًا لَا بِدَلِیْلِ مَا اَنْتُمْ مَلْفُونَ فَلَا  
 یَكُونُ ذَلِكَ الْاِذْنَ حَرَامًا بَلْ فِیْهِ قَلَّةٌ مَسَالَاةً بِسِحْرِهِمْ اَوْ اَرَادَ اِظْهَارَ  
 مُعَاجَزَتِهِ فِی عَصَاهُ وَتَلَقُّفِهَا لَمَّا افْکَوْهُ وَلَا یَتَمُّ ذَلِكَ الْاِظْهَارُ فِی ذَلِكَ الْمَقَامِ  
 اِلَّا بِذَلِكَ الْاِذْنِ فَكَانَ وَاجِبًا لَکَوْنِهِ مُقَدِّمَةً لِلوَاجِبِ اَوْ اَرَادَ الْقَوَا مَا اَنْتُمْ  
 مَلْفُونَ اِنْ کُنْتُمْ مُحَقِّقِینَ نَحْوُ فَاَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ اِلَى قَوْلِهِ اِنْ کُنْتُمْ  
 صَادِقِینَ الثَّلَاثُ قَوْلُهُ وَالْقِیَ الْاِلْوَاحَ وَاَخَذَ بِرَاسِ اَخِیْهِ یَجْرُهُ اِلَیْهِ وَهَرُونَ  
 کَانَ نَبِیًّا فَانْ کَانَ لَهُ ذَنْبٌ اسْتَحَقَّ بِهِ التَّأْدِیْبُ مِنْ مُوسَى فَذَآکَ هُوَ  
 الْمَطْلُوبُ وَالْاِیْذَاوَةُ بِهَا اسْتَحْقَاقُ ذَنْبٍ صَدَرَ عَنْ مُوسَى الْجَوَابُ لَمْ یَكُنْ  
 ذَلِكَ الْجَرَّ عَلَى سَبِيلِ الْاِیْذَاءِ بَلْ کَانَ یُذْنِیهِ اِلَى نَفْسِهِ لِیَتَفَحَّصَ مِنْهُ حَقِیْقَةُ  
 الْحَالِ فِی تِلْكَ الْوَاقِعَةِ فَخَافَ هَرُونَ اَنْ یَعْتَقِدَ بَنُو اِسْرَآئِیلَ خِلَافَهُ اِی  
 یَعْتَقِدُوا اَنَّهُ یُؤْذِیهِ وَذَلِكَ لِسُوءِ ظَنِّهِمْ بِمُوسَى حَتّٰی اَنَّهُ لَمَّا مَاتَ هَرُونَ فِی  
 غِیْبَتِهِمْ قَالُوا اِنْ مُوسَى قَتَلَهُ وَقَدْ اَجِیْبُ اَيْضًا بِاَنَّ مُوسَى لَمَّا رَآیَ جَزَعَ  
 هَرُونَ وَاضْطَرَّ اِلَیْهِ لَمَّا جَرٰی مِنْ قَوْمِهِ اِخْذَهُ لِیَسْکُنَهُ مِنْ قَلْقَةٍ کَمَا یَفْعَلُ  
 الْوَاحِدُ مِمَّا اِذَا ارَادَ اَصْلَاحَ غَضْبَانٍ اَوْ تَسْکِیْنِ مُصَابٍ وَبَانَ مُوسَى لَمَّا  
 غَلَبَ عَلَیْهِ اَلْهَمُّ وَاسْتَبِیْلَاءُ الْفِکْرِ اِخْذَ بِرَاسِ اَخِیْهِ لَا عَلَى طَرِیْقَةِ الْاِیْذَاءِ  
 بَلْ کَمَا یَفْعَلُ الْاِنْسَانُ بِنَفْسِهِ مِنْ عَضِّ یَدِهِ وَشَفْتِهِ وَقَبْضِهِ عَلَى لِحِیَّتِهِ اِلَّا  
 اَنَّهُ نَزَلَ اِخَاهُ مِنْزِلَةً نَفْسِهِ لَآنَهُ کَانَ شَرِیْکَ فِیْمَا یَنَالُهُ مِنْ خَیْرٍ وَشَرٍّ قَالَ



الآمدى لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل  
 الرابع قوله اى قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا وذلك  
 الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر  
 منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا قلنا اراد منكرا من حيث الظاهر على  
 معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها  
 بانها شئ منكرا او اراد عجبا فان من رأى شيئا عجيبا جدا فانه يقول هذا  
 شئ منكرا وفعل الخضر لما كان بأمر الله لم يكن منكرا في الحقيقة  
 ومنه قصة داود وهى انه طمع في امرأة أوربا فقصده قتلها بارساله الى الحرب  
 مرة بعد اخرى وهذه القصة على الوجه الذى اشتهرت به مختلفة اى  
 مفتراة للخشونة ان لا يلبق ادخال الدم الشنيع في اثناء المدايح العظام  
 بمعنى ان الله تع مدح داود قبل قصة النحلة باوصاف كمالية منها انه ذو  
 الايدى اى القوة واراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت لملوك  
 الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد على  
 اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه  
 عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه آوآب اى رجاع الى ذكر الله فكيف  
 يتصور منه ان يكون مواظبا على الفصد الى اعظم الكبار ومنها انه سخر  
 له الجبال يستريح معه بالعشى والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له  
 آوآب اقترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائلا الى القتل والزنا  
 ومنها انه اوتى الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي  
 علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف  
 عنه اخبت الشياطين من مراحمة اتباعه في الروح والمنكوح ومدحه  
 ايضا بعد قصة النحلة بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدايح  
 وانما كان الامر كذلك لم يصح ان يحمل هذه القصة على انها اشارة الى  
 القصة المشهورة في حلف داود بل تسور قوم قصته للايقاع به فلما راوه  
 مستغيظا اخترع احدهم الخصومة المذكورة في القرآن وزعموا انهم

انما قصدوه لاجلها لا لسوء به من قتل النفس او سرقه المال ونسبة  
 الكذب الى اللصوص اولى من نسبتة الى الملائكة وعلى هذا فمعنى قوله تع  
 انما قتناه اى اختبرناه فى انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم  
 فهل يعاجلهم بالعقوبة او لا فلما لم يعاقبهم كان غاية فى الحلم والاستغفار  
 لا يجب ان يكون لذنب منه بل جاز ان يكون طلبا لعفو الله عنهم  
 وان يغفر لهم مبالغة فى الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اى غفرنا لاجل  
حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذى اتى به اولئك المتسورون  
وح لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان  
وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم  
ان لخلق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة برويها اهل التشؤ  
ومنه قصة سليمان والتمسك بها من وجهين بل من وجوه الاول التمسك  
بقوله تع ان عرض عليه بالعشي اى بعد الزوال الصافنات للحياد الاية فان  
ظاهرة يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات آلهاه عن ذكر الله حتى روى  
انه فاتت عنه صلوة العصر الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع انه  
اذا كان فوته بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله تع احببت حب للخير مبالغة  
في الحب فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحب فان  
احبه واحب ان يحبه فذاك هو الكمال في المحبة وقوله تع عن ذكر ربى  
اى بسببه كما يقال سقاه عن العيبة اى لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب  
الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره لا بالهوى وطلب الدنيا وذلك  
لان رباط الخيل فى دينهم كان بأمرة تع كسا فى ديننا ان هو مندوب  
اليه وقوله وطفق مسحها معناه يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها واظهارا  
لشدته شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان فى دفع اعداء المسلمين  
وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عم جعل  
يمسح السيف بسوفها واعناقها اى يقطعها اما غضبا عليها بسبب ما



جري عليه من اجلها وأما للتصدي بها ضعيف جدًا أن لا دلالة للفظ عليه  
كما في قوله وامسحوا برؤوسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف  
برأسه لربما فهم منه ضرب العنق وأما إذا لم يذكر السيف لم يفهم

القطع البتة ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين يريد أن  
ذلك الضمير يحتمل أن يعود الى الشمس إذ قد جرى ما له تعلّق بها  
وهو العشي وأن يعود الى الصافنات وهذا أولى لأنها مذكورة صريحاً دون  
الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى ح انه امر  
باغداؤها حتى توارت بالحجاب أي غابت عن بصره ثم امر بردها فلما  
وصلت اليه اخذ ويمسحها لما مرّ الثاني التمسك بقوله تع ولقد فتنّا  
سليمان وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فاخرج اليه  
بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقاء  
لها دمع حزنا على ابيها فأمر سليمان للجن بان يعملوا لها تمثالا على  
صورة ابيها فكسّته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليه مع ولايها  
يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان بعصيانه  
بالتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك مغترون  
بذنبيك فنبّ الى الله تع فاخرج الى فلاة وقعد على الرماد تايبا الى الله  
سبحانه الجواب أن هذه الحكاية الخبيثة التي برويها الخشوية كتاب الله  
تع مبرأ عنها فانه قال النبي عمر في تفسير هذا الكلام قال سليمان

أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة منهن ولدا يقاتل في سبيل  
الله ولم يقل أن شاء الله فلم تحمل من تلك المائة الا واحدة فولدت

نصف غلام فجاءت به الغابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال أن  
شاء الله كان كما قال فلا ابتلاء المذكور في الآية انما كان لترك الاستثناء  
لا للمعصية وقيل ابتلاؤه كان بالمرض فانه مرض حتى صار مشرفا على الموت  
لا يقدر على حركة كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين  
إن عاص ولده لم ننفضك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك

فخاف الشيطان أن يهلكه فأمر السحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل  
 إليه غداة فمات ذلك الولد في السحاب فألقي على كرسيه فتنبه سليمان  
 على خطائه حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكي عنه في  
 الفران وهو قوله هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي فإنه حسد  
 فيكون ذنبا للجواب أنه ليس حسدا بل معجز كل نبي إنما كان من جنس  
 ما يفتخر به أهل زمانه وكان ما افتخر به أهل زمان سليمان هو الملك  
 أي المال والجاه فلا جرم طلب ملكة فأنعم على جميع الممالك لتكون  
 ملكته معجزة له أو أراد أن ملك الدنيا موروث أي ينتقل من أحد إلى  
 أحد آخر فطلب من ربه بعد ما شفى من مرضه الشديد ملك الدفن  
 الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي أي  
 ملكا لا يمكن أن ينتقل عني إلى غيره أو أراد الملك العظيم مع القناعة  
 وذلك أن الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها لما لا يمكن عادة  
 فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته  
 إلى ذلك الملك ليعلم الناس أن زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى  
 ومنه قصة بونس فإنه ذهب مغاضبا وظن أن لن يقدر الله عليه واعترف  
 بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم أيضا ذنب  
 والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل  
 صبره ولم يُطَف المصابرة معهم فهذا غضب لله على أعدائه فلا يكون ذنبا  
 فظن أن لن نقدر عليه أي لن نصيب عليه فإنه مشتق من القدر كما  
 في قوله يبسط الرزق لمن يشاء وتقدير ولا من القدرة وأتى كنت من  
 الظالمين أي لنفسى بترك الآتي فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام  
 لما صدر عنها مبالغة في التصرع ولا تكن كصاحب الخوت أي في فلة الصبر  
 على الشدائد والمحن لتتال أفضل الرقب وليس معناه ولا تكن مثله في  
 ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا عمر والاحتجاج بها من وجوه الأول



ووجدك صالاً فهدى ولا شك ان الصالّ عصى الجواب انه قبل النبوة او اراد

صالاً في امور الدنيا ويجب حمله على هذا لقوله تع وما صلّ صاحبكم وما غوى ان المراد به نفى الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا الثاني ما روى انه عم لما اشتدّ عليه اعراض قومه عن دينه فتمنى ان يأتبه من الله ما يتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم

فأنزل الله عليه سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها قراء بعد قوله أفرايتم

اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة تترجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر

فأتاه جبرائيل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم آتله عليك

فحزن النبي لذلك حزناً شديداً وخاف من الله خوفاً عظيماً فنزل

لتسليته وما أرسلنا من قبلك من رسول الاية الجواب على تقدير حمل

التمنى على القراءة هو انه من لقاء الشيطان يعنى ان الشيطان قراء هذه

العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظنّ انه عم قراءها والاى

وان لم يكن من لقائه بل كان النبي قارئاً لها كان ذلك كفراً صادراً عنه

وليس بجائز اجماعاً وايضاً ربما كان ما ذكر من العبارة قرآناً ويكون

الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام اى لايهام

المشركين ان المراد به آلهتهم او المراد على تقدير حمل التمنى على تمنى

القلب وتفكره ما يتمناه بوسوسة الشيطان ويكون المعنى ح ان النبي عم

اذا تمنى شيئاً وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تع

ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا يكون الرواية

المذكورة من مفتريات الملاحدة او نقول على التقدير الاول ابضا هو اى

قوله تلك الغرانيق الى آخره كان من القرآن واريد بالغرانيق الاصنام لكنه

استفهام افكار حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما

تدعونها وترجون الشفاعة منها الثالث قصة ريد وزيد الجواب انه اى

نكاح زينب كان بأمر الله لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج  
الادعياء وإنما أخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه  
 أن الله تع لما أراد أن ينسخ ذلك التحريم أوحى إليه أن زيدا إذا  
 طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف أنه أن يطلقها لزمه  
 التزوج بها ويصير سببا لظعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك  
 وأخفى في نفسه ما أوحى إليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب ففيل

له وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه وقيل كانت زينب ابنة عمته  
 النبي عم وطامعة في تزوجه إياها فلما خطبها النبي عم لزيد شق عليها  
 وعلى والدها فنزل قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله الآية  
 فانقادوا كرها وطمعت زينب مع ذلك أن يتزوجها النبي بعد خلاصها من  
 قيد ذلك النكاح فنشرت على زيد حتى أميته فطلقها فتزوجها النبي بأمر  
 من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه  
 القصة وما يقال أنه أحبها حين رآها فما يجب صيانة النبي عن مثله

وإن صح فمیل القلب غير مقدور ثم القايلون بمحبتته إياها منهم من  
 قال لما أحبها حرمت على زوجها وهذا بطر وإلا كان أمره بامساكها أمرا  
 بالرفا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن  
 وجب على الزوج تطليقها فالوا وفيه أي في ميل قلبه إليها وما تفرع عليه  
 ابتلاء للزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله أمر صعب  
 لا ينقاد له إلا موقف وابتلاء للنبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن

الخيانة في الوحي بالاخفاء أو التعرض للطعن من الأعداء الرابع ما كان  
لنبي أن يكون له أسرى إلى قوله عذاب عظيم الجواب أنه عتاب على  
ترك الأولى الذي هو الاثخان فان التحريم أي تحريم الفداء مستفاد من  
هذه الآية فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب من الله يخ أنه  
لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتمكم بسبب اخذكم هذا الفداء



الخامس عفا الله عنك لِمَ أَذْنَبْتَ لَهُم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب

انه تلطف في الخطاب على طريقة قولك ارايت رحمتك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو انه تع عفا عنه ثم عاتبه ان هو بط واليه اشار بقوله وآلا فلا عتاب بعد العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان هناك عتابا قلنا ذلك العتاب انما كان بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير للحروب فانه هم اذن جماعة تعللوا بأعذار في التخلّف عن غزوة تبوك وتاركوا الافضل في امور الحرب

قد يعاتب السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقص ظهرك والوزر هو الذنب وانقاضه الظهر يدلّ على كبره الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها قبل النبوة او هو ترك الاولى والانقاض ح محمول على استعظامه اياه او نفول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تع حتى تصع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شأنه وشدّ ازره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا التأويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبي ان لا وجود للتوبة الا مع الذنب والجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه ان يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض أتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي وأتباعه واما ما يقال من ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك اى ما ارتكبه من الذنوب بالنسبة اليك كأنواع ابدانهم اباك فلا يخفى ضعفه فان ذلك

انما يتأتى في المصادر المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء بأدنى تعلّق  
 في اضافة الذنب اليه ما لا يقبله ذوق سليم الثامن قوله عيس وتوتى أن  
 جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى لما يليق بخلفه العظيم ومثله يُعاتب  
 على مثله التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغدا والعشى  
 الجواب النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار  
 في الزمان الآتي على ما كان عليه في الماضي العاشر يا ايها النبي اتق الله  
 يا ايها الرسول بلغ ما أنزل اليك الجواب ما مر من قصد التثبيت والاستمرار  
 مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة كما ستعرفه فلا يدلان على  
 صدور الذنب الحادي عشر لمن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية  
 لا تقتضى تحقق الطرفين كما في قولك ان كان زهد حرجا كان جمادا  
 او المراد الشرك الخفى وهو الالتفات الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون  
 من قبيل ترك الاولى او المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده  
 انه قال ابن عباس رضى نزل القران على اياك اعنى فاسمعى يا جارة الثانى  
 عشر فان كنت في شك ما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤن الكتاب من  
 قبلك لقد جاءك الحَق من ربك فلا تكونن من الممتريين الجواب شرطية  
 فلم يوصف عم بالشك بل فرض شكك كما نفرض الحال وأمر بالرجوع الى  
 اهل الكتاب على ذلك التقدير والفايدة في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة  
 قوته وطمأنينته او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء فيعرف انه اوتى مثل ما  
 اوتى الانبياء السالفة وانت خبير بان هاتين الفائدتين انما تترتبان على  
 الرجوع ابتداء والمذكور في الابهة هو الرجوع على تقدير الشك قال المص  
 واعلم انا انما طولنا في مثل هذا لنعلم ان مسئلة نسيان الانبياء وسهول  
 في صدور الكبار عنهم ونعمدعم الصغائر لا قاطع فيه نفيا كما نبه عليه



بقوله سابقا وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة  
سهوا والصغيرة همدا ليست بالقوية أو اثباتا أن قد أجاب عن أدلة  
المُثبتين ههنا مع قيام الاحتمال العقلي أن لو فرض نقيضه وهو الصدور  
عنهم لم يلزم منه مح لذاته بلا شبهة وظهور المحجزة على يده لا دليل  
فيه على ذلك يعنى عدم الصدور وعلى هذا يجب أن يسرّح ذلك إلى  
بقعة الامكان ولا يُجْتَرأ على الانبياء باطلاق اللسان ، المفصل السادس في  
حقيقة العصمة آخر بيانها عن التصديق بوجودها لأن المائبة الحقيقية  
تتوقف على الهلية وهي عندنا على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء  
كلها الى الفاعل المختار ابتداءً أن لا يخلق الله فيهم ذنبا وهي عند  
الحكماء بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد  
الفواهل ملكة تمنع عن الفجور وتحصل هذه الصفة النفسانية ابتداءً  
بالعلم بمطالب المعاصي ومنافى الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعى  
الى الطاعة وتتأكد وترسّخ هذه الصفة فيهم بتتابع الوحي اليهم بالاوامر  
الداعية الى ما ينبغى والنواهي الزاجرة عما لا ينبغى والاعتراض على ما  
يصدر عنهم من الصغابر سهوا او همدا عند من يجوز تعمدّها ومن ترك  
الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا  
اى غير راسخة ثم تصير ملكات اى راسخة في محلّها بالتدريج وقال قوم هي  
اى العصمة تكون خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها  
صدور الذنب عنه وكذب اى هذا القول انه لو كان صدور الذنب  
كذلك اى مُتنعا لما استحقّ المدح بذلك اى بترك الذنب ان لا مدح  
ولا ثواب بترك ما هو مُتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختبار وايضا  
فالاجماع منعقد على انهم اى الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به  
ولو كان الذنب مُتنعا عنهم لما كان الامر كذلك ان لا تكليف بترك الممتنع  
ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا وايضا فغوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى

الى يدل على مائلهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي  
 لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر، المقصد  
 السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللنابي وجهان الاول ما حكى  
 الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن  
 نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وهي اربعة  
 ان فيه غيبة لمن يجعل الله خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا العجب  
 وتركيب النفس بذكر منافعها وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوه من نسبة  
 الفساد والسفك رجما بالظن ان لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بني  
 آدم ان يتطلع اعداءهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تع  
 ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا انكار على الله فيما يفعله وهو من  
 اعظم المعاصي الوجه الثاني ابليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا  
 ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة  
 كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تع وان قلنا للملائكة اسجدوا  
 قد تناوله ولا لما استحقق الذم ولما قيل له ما منعك ان لا تسجد ان  
 امرتك والجواب عن الوجه الاول انه اى قولهم اتجعل استفسار عن  
 الحكمة الداعية الى خلفهم لا انكار على الله في خلقهم والغيبة اظهار  
 مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا بعلمه والله سبحانه عالم  
 بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك وكذلك التركيب  
 اظهار مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة الى الله سبحانه ولا رجم بالظن  
 وقد علموا ذلك بتعليم الله ان قد يكون فيه حكمة لا نعرفها او بغيره  
 كعرائتهم ذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثاني ان ابليس كان من  
 الجن فعوله تع كان من الجن ففسف عن امر ربه وصح الاستثناء وتناوله  
 الامر للغلبة اى لمغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في



موضعه وكون طائفة من الملائكة مسيئين بالجن على ما قيل فلا يكون  
 ح كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر من  
 لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك مع ان ذكره اى ذكر كونه من الجن  
 في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الآية ياها اى  
ياها كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضى المعصية او يأتى كون  
الجن اسما لطائفة من الملائكة والمثبت الايات الدالة على عصيتهم نحو

قوله تع لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يستبحون  
الليل والنهار لا يفترون ان يعلم منه انهم لا يعصون والا حصل الفتور في  
التسبيح وقوله يخافون ربهم من فوقهم اى فلا يعصونه ويفعلون ما  
 يؤمرون والجواب انما يتم ذلك الاستدلال بتلك الايات اذا ثبت عمومها  
اعيانا وازمانا ومعاصى حتى يثبت بها ان جميعهم مبرون عن جميع  
المعاصى في جميع الازمنة ولا قاطع فيه اى في هذا المبحث لا نفيا ولا  
اثباتا بل ادلة ظرفية ظنية وان الظن لا يغني في مثله من المسائل التى

يطلب فيها العلم واليقين عن الحق شيئا ، المقصد الثامن في تفضيل  
 الانبياء على الملائكة لا نزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية  
 انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل  
 وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحلي مى  
 والقاضى ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا  
 بوجوه اربعة الاول قوله تع وان قلنا للملائكة اسجدوا لادم فقد امروا  
 بالسجود له وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه  
على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخذام الافضل  
للمفضول لما لا تقبله العقول واذا كان ادم افضل منهم كان غيره من الانبياء  
كذلك ان لا قائل بالفصل لا يقال السجود يقع على انحاء فلعلمه لم يكن

ساجود تعظيم له ان يجوز ان يكون ساجودهم لله وآدم كان كالقبلة  
لهم وعلى تقدير كونه لادم جاز ان يكون عرفهم في الساجود كونه قائما  
مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية  
عرفية يجوز اختلافها باختلاف الأزمنة وايضا جاز ان يكون امرهم  
بالساجود ابتلاء لهم ليطيرون المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله  
عليهم في شيء من هذه الاحتمالات لانا نقول قوله رأيتهك هذا الذي  
كرمت علي وأنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه  
اسجد تكريما وتفضيل وينفي سائر الاحتمالات ان لم يتقدم هناك ما  
يصرف اليه التكريم سوى الامر بالساجود الثاني قوله تع وعلم آدم الاسماء  
كلها الى قوله سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم  
الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم افضل من غيره لان الاله سيقب لذلك  
ولفوله قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان  
للشيطان عوايق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لوقاته  
وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوايق  
ادخل في الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله عم افضل الاعمال احمرها  
اي اشقها فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان ركب تركيبا  
بين الملك الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة التي لها شهوة بلا عقل  
فيعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من  
غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تع اولئك كالانعام بل هم  
اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الاله وذلك يقتضى بطريق قياس  
احد الجانبين على الآخر ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من  
الملائكة احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية



فستة الأول الملائكة أرواح مجردة عن علايق المادّة وتوابعها فليس شيء  
 من أوصافها بالقوّة بل كمالاتها كلها بالفعل في مبداء الفطرة بخلاف  
 السفليات أى النفوس الناطقة الانسانية فانها في مبداء فطرتها خالية عن  
 كمالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدرّج والانتقال  
 من القوّة الى الفعل والتام اكمل من غيره الثانى الروحانيات متعلّقة  
 بالهباء العلوية الشريفة المبرّاة عن الفساد وهى الافلاك والكواكب  
 المدبّرة لما فى عالمنا هذا باتّصالاتها وارضاعها والنفوس الانسانية  
 متعلّقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجسام  
 الثالث الروحانيات مبرّاة عن الشهوة والغضب وهما المبداء للشروع  
 والاخلاص الذميمة كلها الرابع الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها  
 عن تجلّى الانوار القدسية فهى ابدا مستغرقة فى مشاهدة الانوار الربّانية  
 والجسمانيات مركّبة من المادّة والصورة والمادّة ظلمانية مانعة عن تلك  
 المشاهدة المستمرة الخامس الروحانيات قويّة على افعال شاقة كالزلازل  
 والسّحاب فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض وينزل  
 بتصريفاتها والآثار العلوية تحدث بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم  
 حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا لا يلحقها بذلك فتور  
 لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من  
 جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات  
 السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كانت فى الأعصر الأول وبما  
 سيكون فى الازمنة الآتية وبالامور الغاية عنا فى الحال وعلومهم كلّية  
 ان لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجزيئية فعلية لانها مبادى الاحداث فى  
 عالم الكون والفساد فطريّة اى حاصلة فى ابتداء فطرتهم لكونها مجردة

بريئة من القوة آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك كله  
 مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلّمها ولا نقول بها على أن النزاع من  
 المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبرّ وأما الوجوه الانقلبية  
فسيعة الاول قوله تع قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب  
 ولا اقول لكم اني ملك فانه كالم في معرض التواضع ونقي النعظم والترفع  
 والنزول عن هذه الدرجات فكانه قال لا أثبت لنفسى مرتبة فوق  
 البشرية كاللهية والملكية بل ادعى لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة  
والجواب لا نم انه في معرض التواضع بل لما نزل ما قبل هذه الآية وهو قوله  
والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا بفسفون والمراد قريش  
استعملوه بالعذاب تهكمًا به وتكذيبًا له فنزلت لا اقول لكم عندي  
خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك بيانًا لانه ليس له انزال  
 العذاب من خزائن الله بفتحها ولا بعلم ابضا متى ينزل بهم العذاب منها  
 ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرائيل قلب  
 باحد جناحيه الموتفكات وهي بلاد قوم لوط فقد دلت الابنة على ان  
 الملك اقدر وا قوى فابن حديث الافضلية التي هي اكثر ثواب التاني  
 قوله تع ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ان يقهّم  
منه انه حرّضهما على الاكل من الشجرة لما منعاه عنه بأن المقصود بالمنع  
قصوركما عن درجة الملائكة فكلًا منها ليحصل لكما ذلك انشرف  
فقبلًا منه وأقدمًا عليه والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم  
 خلفًا واكمل قوة منهما فمدهما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الخفي  
وانقصيلة المطلوبة الثالث قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا  
لله ولا الملائكة المقرّبون وهو صريح في تفصيل الملائكة على المسيح



كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقى في القوة ولا يقال من هو  
دوني وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا  
يجوز ان يُعكس الجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على  
احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له الالهية  
والملائكة فوفه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب  
ولا ام فاذا لم يستنكفوا عن العبودية ولم يصروا ذلك سببا لادعائهم  
الالهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية التى نحسن بصددتها  
في بئى الرابع قوله تع ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم  
عنده ليس القرب المكاني ان لا مكان له تع بل قرب الشرف والرتبة وايضا  
فاجعله اى جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه وهو  
انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم  
ان مع التساوى او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال للجواب المعارضة  
بقوله تع في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر فيظهر ح ان  
العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية والمعارضة بقول الرسول حكاية عن  
الله انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون  
الله عنده كما يشهد به الذوق السليم واما الاستدلال بعدم الاستكبار  
فيكونهم اقوى واقدرا على الافعال لا بكونهم افضل الخامس ان الملائكة  
معلموا الانبياء قال تع علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على  
قلبك والمعلم افضل من المتعلم للجواب انه المبلغون والمعلم هو الله  
واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي السادس الملائكة رسل الله الى  
الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته  
فتكون الملائكة افضل للجواب ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان

يكون واحد من آحاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك  
 المرسل اليه وهو بظ قطعا السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر  
 الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد للجواب ان ذلك التقديم  
 المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة مقدمون في الوجود  
 فجعل الوجود اللفظي مطابقة للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان  
 فان وجود الملائكة اخفى والايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى،  
 المقصد التاسع في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا لمن منع  
 جواز الخوارق واقعة خلافا للاستاذ ابو اسحق الاسفرائني والخليفي منا  
 وغير ابي الحسين من المعتزلة قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون  
 كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها  
 وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة لنا اما جوازها فظ على اصولنا  
 وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع  
 شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا شك ان الكرامة امر  
 ممكن ان ليس يلزم من فرض وقوعها مع لذاته واما وقوعها فلقصة مريم  
 حيث حملت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها  
 الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لذكرها او  
 ارهاصا لعيسى ما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهي احضاره عرش  
 بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان  
 عليه السلام ان لم يظهر على بده مقارنا لدعوى النبوة وقصة اصحاب الكهف  
 وهي ان الله سبحانه ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياهم بلا آفة ولم  
 يكونوا انبياء اجماعا ونفى منها اي من هذه الامور الخارقة النادرة في  
 تلك القصص لم يكن معجزا لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مفارقة  
 الدعوى والتحدى احتج من لم يجوز الخوارق اصلا بما مر بجوابه



ومن جَوَزهَا وانكر الكرامة احتجّ بانها لا تتبين عن المعجزة فلا تكون  
 المعجزة ح دالة على النبوة وينسَدّ باب إثباتها والجواب انها تتميز بالتحدّي  
 مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اى عدم التحدى مع ذلك الادعاء  
 في الكرامة • المرصد الثاني في المعاد وفيه مفاصد المقصد الاول في اعادة  
 المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام  
 دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها  
 ببعض كما يدلّ عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطير وهي جائزة  
 عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود  
 بقى ذاته المخصوصة فأمكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفى بالكلية مع  
 امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض  
 الكرامية واثى الحسين البصرى ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء  
 وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم  
 ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا في  
 جواز الاعادة انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد  
 ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا  
 يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته  
 وهو المط فان قيل العود لكوته وجودا حاصلا بعد طرّبان العدم اخص  
 من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع  
 الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه  
 ولا يمتنع وجوده مطلقا فلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف  
 ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة  
 الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا  
 يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فيان يتلازمان اى  
 الوجودان المبتداء والمعاد وكذا الايجادان امكانا ووجوبا وامتناعا لان

الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى  
ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء  
ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا اى ذلك الكون بان الوجود في  
الزمان الثانى اخص من الوجود مطلقا او مغاير للوجود في الزمان الاول  
بحسب الاضافة الى الزمان فلا يلزم من امتناع الوجود الثانى امتناع ما هو  
اعبر منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتى الى  
الوجوب الذاتى معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق  
ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق  
او المغاير واجبا وفيه اى في التجاوز الثانى اللازم للتجاوز الاول مخالفة  
لبديهة العقل للحكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته  
عدمه في زمان ويقتضى وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من  
حيث هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اغناء للحوادث من المحدث  
لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها  
حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في  
حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع تع بالاستدلال عليه من مصنوعاته  
لما عرفت من استغناء للحوادث ويمكن في اثبات جواز الاعادة ان يقال  
الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكلام المجيد وله المثل الاعلى لانه  
اى ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول الذى كان قد اتصف به ملكة  
الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع واثار باقتباس قوله تع وله المثل  
الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقباس الى القدرة الحادثة التى  
يتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها  
عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية والخصم سدعى  
الضرورة تارة وبلتجى الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تتخلل  
العدم بين الشيء ونفسه مع بالضرورة ان لا بد للتخلل من طرفين



متغايرون فيكون ح الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور  
 تتخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتداء بعينه لأن  
 كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران  
 فلا يكون الوجود الأول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى  
 لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود  
 في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا يتبين ان التخلل  
 بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمان الوجود الواحد واذا  
 اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود  
 الواحد بحسب زمانية على ان دعوى الضرورة في حكم خالقة جمهور

من العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فمن وجوه الأول انما يكون  
 المعاد معادا بعينه اذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه  
 مبتداء فيلزم ان يعاد في وقته الأول وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتداء  
 فيكون ح مبتداء من حيث انه معاد هـ الجواب انما اللازم في اعادة  
 الشيء بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة أن  
 زبدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر  
 الخارجى اى بحسب الامر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير  
 في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان  
 هو في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعاً وما يقال انا نعلم بالضرورة  
 ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل  
 هذا الزمان فامر وقمى والتغاير الذى يُحكم به في هذه الصورة انما هو  
 بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وبأحكمى انه وقع هذا البحث لابن  
 سينا مع احد تلامذته وكان ذلك التلميذ مصراً على التغاير بحسب  
 الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له ان

كان الامر على ما تزعم فلا يلزمى الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت  
 ايضا غير من كان يباحثني فبُهِت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم  
 التغاير في الواقع وبأن الوقت ليس من المشخصات ولئن سلمنا ان  
 الوقت داخل في العوارض المشخصة وانه اى المعدوم معاد بوقته الاول  
 فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا مبتداء حتى يلزم كونه  
 متبدءا ومعادا معا وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته ايضا معادا  
 معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتداء اذا لم يكن  
 مسبقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبقا به فيكون معادا لا مبتداء  
 الثاني لو امكن الاعادة وفرصنا اعادة بعينه والذ قادر على ايجاد مثله مستأنفا  
 بلا شبهة فلنفرصه ايضا موجودا مع ذلك المعاد وح لا يتميز المعاد عن  
 المستأنف ويلزم الاثنيتية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري  
 البطلان للجواب منع عدم التمايز بين المعاد والمستأنف المذكورين  
 بل يتمايزان بالهوية اى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية  
 كما يتمايز مبتداء عن مبتداء مع التماثل في الحقيقة وكل اثنين متماثلين  
 متمايزان بالهوية سواء كانا مبتداعين او معادين او احدهما مبتداء  
 والاخر معادا واتي اختصاص لهذا الذي ذكره من الملح بالمبتداء والمعاد  
 بل هو جاز في المبتداعين ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتداء بعين  
 ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد  
 بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى مم ان لا تعدد بلا تمايز  
 على ان النقص بالمبتداء اذا فرض له مثل كذلك وارد الثالث الحكم  
 الصحيح بان هذا الذي وجد الآن عين الاول يستدعى تمييزه حال عدم  
 وانه اى التمييز حال عدم صح لان النفي الصرف لا يتصور له تمييز واما  
 الشرطية فلان صحة ذلك للحكم تستدعى اتصاف ذلك المعدوم حال



عدمه بصحة العود ان لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا  
 يصح ذلك للحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضى امتيازاً والا لم يكن  
ذلك الاتصاف اولى به من غيره الجواب على اصل المعتزلة وهو كون  
المعدوم شيئاً اى امراً ثابتاً متقدراً ظاهراً لان بطلان التالى ح مم وما ذكر  
 فى بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لاننا نمنع استدعاءه اى  
 استدعاء ذلك للحكم وصحته للتمييز فى الخارج فان صحة العود صفة  
 اعتبارية هى امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضياً  
 للامتياز الخارجى بل التمييز فى الخارج انما يحصل حال الاعادة اعنى زمن  
 الوجود الثانى وهو اى التمييز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة  
 العود امر وهمى لا حقيقة له بحسب الخارج كالتمييز الحاصل فى الممكنات  
 التى لم توجد بعد فان قيل نحن ندعى لزوم هذا التمييز فلما فبطلانه  
 مم ح لان مثل هذا التمييز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات ، المقصد  
الثانى فى حشر الاجساد اجمع اهل الملل والشرايع عن آخرهم على جواره  
ووقوعه وانكرهما الفلاسفة اما لجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه  
 واعادة التأليف المخصوص فيها امر ممكن لذاته كما مر وذلك لان الاجزاء  
 المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبه وان فرض انها عُدست جاز  
 اعادة ثمر جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة  
 المعدوم والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لا يى بدن من الأبدان  
 قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه تع لجميع المعلومات  
 وقدرته على جميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل  
 توجب الصحة اى صحة الوقوع وجواره قطعاً وذلك هو المط وأما الوقوع  
 فلان الصادق الذى علم صدقه بأدلة قاطعة اخبر عنه فى مواضع لا  
 نخصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من

الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضرورات ذلك الدين

وكل ما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكر بوجهين الاول لو اكل

انسان انسانا بحيث صار المأكل اى بعضه جزءا منه اى من الآكل فلو اعاد

الله ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التى كانت للمأكل ثم صارت

للآكل اما أن تعاد فيهما اى فى كل واحد منهما وهو محال استحالة أن

يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين أو تعاد فى

أحدهما وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه والمقدر خلافه ثبت انه لا

يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم الجواب ان المعاد انما هو

الاجزاء الاصلية وهى الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء

على الاطلاق وهذه اى الاجزاء الاصلية التى كانت للانسان المأكل

فى الآكل فصل فانا نعلم ان الانسان باقى مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد

عليه وتزول عنه واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها فى الآكل بل فى المأكل

الثانى لو حشر فاما لا لغرض وهو عبث لا يتصور فى افعاله تع واما لغرض

اما عايد الى الله وهو منزّه عنه او الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف

اجماعا من العفلاء وببديهة العقل ايضا وذلك لقبحه وعدم ملاه مته

للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالذات وهو ايضا بط لان اللذة

الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك على حاله

ولم يعد لم يكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة

فيها واما الايلام اولا ليدفع ذلك الم ثانيا فيلتد بعده فهو لا يصلح

غرضا ان لا معنى له كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتد به اى يعود الى

عدم المرض الجواب نختار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلى قد



مَرَّ جَوَابُهُ وَلَا نَمُ أَنْ الْغَرَضُ هُوَ أَمَّا الْإِيلَامُ أَوْ الْإِلْدَادُ وَلَعَلَّ فِيهِ غَرَضًا آخَرَ  
لَا نَعْلَمُهُ سَلَّمْنَا أَنْ الْغَرَضُ مُنَحْتَصِرٌ فِيهِمَا لَكِنْ لَا نَمُ أَنْ اللَّذَّةَ لِلْجِسْمَانِيَّةِ لَا  
حَقِيقَةً لَهَا وَأَنَّهَا دَفْعُ الْإِلْمِ غَايَتُهُ أَنْ فِي دَفْعِ الْإِلْمِ لَذَّةٌ وَأَمَّا أَنَّهَا لَيْسَتْ  
أَلَا هُوَ أَيْ دَفْعُ الْإِلْمِ فَلَا دَلِيلَ عَلَيْهِ وَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ اللَّذَّةُ  
أَمْرًا آخَرَ يَحْصُلُ مَعَهُ أَيْ مَعَ دَفْعِ الْإِلْمِ تَارَةً وَدُونَهُ آخَرَى وَالِدَوْرَانِ وَجُودًا  
وَعَدَمًا فِي بَعْضِ الصُّوَرِ لَا يَنَاقِي مَا ذَكَرْنَاهُ سَلَّمْنَا ذَلِكَ فِي اللَّذَاتِ الدُّنْيَوِيَّةِ  
فَلَمْ قَلَّمْنَا أَنْ اللَّذَاتِ الْجِسْمَانِيَّةِ الْآخِرِيَّةِ كَذَلِكَ أَيْ دَفْعُ الْإِلْمِ وَلَمْ لَا يَجُوزُ  
أَنْ تَكُونَ اللَّذَاتِ الْآخِرِيَّةُ مُشَابِهَةً لِلدُّنْيَوِيَّةِ صُورَةً وَمُخَالَفَةً لَهَا حَقِيقَةً  
فَيَكُونُ حَقِيقَةً هَذِهِ الدُّنْيَوِيَّةُ دَفْعُ الْإِلْمِ كَمَا ادَّعَيْتُمْ وَحَقِيقَةً تِلْكَ  
الْآخِرِيَّةُ أَمْرًا آخَرَ وَجُودِيًّا وَلَا مَجَالَ لِلْوُجُودَانِ وَالْإِسْتِقْرَاءُ فِيهَا أَيْ فِي  
اللَّذَاتِ الْآخِرِيَّةِ حَتَّى يُذَكَّرَ بِهِمَا حَقِيقَتُهُمَا كَمَا ادَّرَكْتَ حَقِيقَةَ الدُّنْيَوِيَّةِ  
بِهِمَا عَلَى زَعْمِكُمْ تَذَنُّيبٌ هَلْ يُعَدُّمُ اللَّهُ الْأَجْزَاءَ الْبَدَنِيَّةَ ثُمَّ يَعْبِدُهَا أَوْ  
يُفَرِّقُهَا وَيَعْبُدُ فِيهَا التَّأْلِيفَ لِحَقِّ أَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ وَلَا جَزَمَ فِيهِ نَفْيًا وَلَا  
إثْبَاتًا لِعَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الطَّرْفَيْنِ وَمَا يُحْتَجُّ بِهِ عَلَى الْإِعْدَامِ  
مِنْ قَوْلِهِ تَع كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ضَعِيفٌ فِي الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ فَإِنَّ التَّفْرِيقَ  
هَلَاكَ كَالْإِعْدَامِ فَإِنَّ هَلَاكَ كُلِّ شَيْءٍ خُرُوجُهُ عَنْ صِفَاتِهِ الْمَطْلُوبَةِ مِنْهُ وَزَوَالُ  
التَّأْلِيفِ الَّذِي بِهِ يَصْلُحُ الْأَجْزَاءُ لِأَفْعَالِهَا وَيَتِمُّ مَنَافِعُهَا وَالتَّفْرِيقُ بِالرَّفْعِ  
عَطْفًا عَلَى زَوَالِ يَجْرِي مِنْهُ مَجْرَى التَّفْسِيرِ وَقَوْلُهُ كَذَلِكَ خَبَرُ لَهَا أَيْ  
زَوَالُ التَّأْلِيفِ وَالتَّفْرِيقُ خُرُوجُ الشَّيْءِ عَنْ صِفَاتِهِ الْمَطْلُوبَةِ مِنْهُ فَيَكُونُ  
هَلَاكًا وَمِثْلُهُ يُسَمَّى قَنَاءً عَرَفًا فَلَا يَتِمُّ الْإِسْتِدْلَالُ بِقَوْلِهِ تَع كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنْ  
عَلَى الْإِعْدَامِ ابْضَاءً وَأَعْلَمُ أَنَّ الْأَقْوَالَ الْمُمْكِنَةَ فِي مَسَائِلِ الْمَعَادِ لَا تَزِيدُ عَلَى  
خَمْسَةِ الْأَوَّلِ ثَبُوتُ الْمَعَادِ الْجِسْمَانِيِّ فَقَطْ وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ النَّوَافِيزِ  
لِلنَّفْسِ الْفَنَاطِقَةِ وَالثَّانِي ثَبُوتُ الْمَعَادِ الرُّوحَانِيِّ فَقَطْ وَهُوَ قَوْلُ الْفَلَّاسِفَةِ

الالهيين والثالثُ ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالجليمي والغزالي والراغب والى زهد الدبوسي ومَعَمَّر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والطبع والعاصى والمُثاب والمُعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تع حشر الخلايق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلّق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابعُ عدم ثبوت شىء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامسُ التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فتندم عند الموت فيستحيل اعادةها او هى جوهر باقٍ بعد فساد البنية فيمكن المعاد ح والمص قرّر اولا مذهب القائلين بالمعاد للجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله المقصد الثالث في

حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في امر المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنّها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفصايلها النفسانية ورذائلها قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء اى العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة لما مرّ في مباحث النفس وهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة فعلاً بالنسبة الى وجودها وقوة اى قابلية بالنسبة الى فناؤها وفسادها وانه

مع لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا في محلّين متغايرين وهو يناقض البساطة وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فناؤه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شىء بالفعل وقابلية فناؤه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الاجسام



فان قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما لمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه فاذا لم تقبل الناطقة

الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم انها إما جاهلة جهلا مركبا وإما عالمة

أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبدا كالكاثر عندنا وذلك لشعورها

بنقصانها نقصانا لا مَطْمَع لها في زواله وانما لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشغولة بالمحسوسات منغمسة في العلايق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوايب العادية والظنون والاهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اصداد الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نبيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يبقى فيه التباس وإما العالمة فإما ان تكون لها هيئات رديّة

اكتسبتها بملازمة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات او لا فان كانت تلك الهيئات حاصلة لها تألمت بها تألما عظيما واشتاقت الى مشتبهياتها التي ألغت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تنزل

عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتّها اى جرت وكسبت تلك الهيئات للنفس محبتها

له اى للبدن وذلك مما ينسى بطول العهد به وبزول بالتدريج فينقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم تكن تلك الهيئات للنفس

بل كانت عالمة بريّة عن الهيئات الرديّة التذّت بها اى بوجدان ذاتها

كذلك ابدا مبتهجة بإدراك كمالها باقيا سرمدًا كالمؤمن المتقى عندنا

وأما النفوس السانجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم أى من الفلاسفة وهم أهل التناسخ إنما تبقى مجرّدة عن الأبدان النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها إلى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة من جميع العلايق الجسائية ووصلت إلى عالم القدس وأما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فإنها تتردد في الأبدان الانسانية وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها فح تبقى مجرّدة مطهرة عن التعلق بالأبدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنازلت إلى الأبدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني إلى بدن حيواني يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنازلت إلى الأجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل إلى الجمادية كالمعادن والبسائط أيضا ويسمى فسخا قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الإشارة بما ورد من الدركات الصيقة في جهنم هذا في المتنازلة وأما المتصاعدة من مرتبة إلى ما هو أكمل منها فقد تتخلص من الأبدان كلها لصيورتها كاملة في جميع صفاتها كما مر وقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها وقد أبطلناها قال الامام الرازي وأما الفايلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشرعية فقالوا دلّ العقل على أن سعادة الارواح بمعرفة الله تع ومحبته وأن سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لأن الانسان مع استغراقه



في تجلّي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات  
 الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى  
 اللذات الروحانية وانما تعدّر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في  
 هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدّت من عالم القدس والطهارة قويت  
 وكمّلت فاذا أعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع  
 بين الامرئين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب  
 السعادات وأمّا المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج  
 فاذا مات الانسان فقد عُدّت النفس واعادة المعدوم عندهم مح و قال  
 ايضا مسألة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم  
 الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما إمّا عن  
 تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب  
 العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه تع كيف يعمره بعد ما خربه وهو  
 انه يعيده كما كان حيّا عاقلا يوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه  
 كيف يخرب هذا العالم الكبير ايخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام  
 والإفناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح  
 احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب  
 والله اعلم بالصواب ، المقصد الرابع للجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن  
 او لا ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسنين  
 البصري الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الضيمري وضرار بن  
 عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تُخلَقان يوم الجزاء لنا وجهان  
 الاول قصة ادم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق  
 به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار ان لا قائل بالفصل الثاني  
 قوله تع في صفتهم أُعِدَّت للمتقين أُعِدَّت للكافرين بلفظ الماضي وهو  
 صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا  
 مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة وأمّا المنكرون فتمسك عبّاد في استحالة

كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وأبو هاشم بدليل السمع  
 إذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدنا فاما في عالم  
 الافلاك او العناصر او في عالم آخر والاقسام الثلاثة باطلنة أما الاول فلأن  
 الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات  
 وهما على الوجه الذي تثبتونه من قبيل ما يتكئون ويفسد وأما الثاني  
 فلأنه قول بالتناسخ لأن النفوس ح تعلقت بأبدان موجودة في العناصر  
 بعد أن فارقت أبدانها فيها وانتم لا تقولون به وقد أبطل أيضا بدليله  
 وأما الثالث فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان  
 كثرًا أيضًا فينقض بينهما خلافا سواء تباينا أو تماثلا وأنه مع وانت  
 خبير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في  
 الحال فقط للجواب لا نمر امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على  
 مأخذه ولا نمر أنه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو  
 قلنا باعادتها في أبدان آخر ولا نمر أن وجود عالم آخر مع وقد تكلمنا  
 على ذلك فلا نعيدة احتج أبو هاشم بوجهين الاول بقوله تخ في وصف  
الجنة أكلها أي مأكلها دائم مع قوله كل شيء أي موجود هالك إلا وجهه  
فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك أكلها لاندراجها ح فيما حكم عليه  
بالهلاك فلم يكن دائما وهو بط بالاية الاولى فتعين أنها ليست مخلوقة  
الآن فكذا النار للجواب أكلها دائم بدلا أي كلما فني منه شيء جيء  
ببدله فإن دوامه أكل بعينه غير متصور لانه اذا أكل فقد فني وذلك أي  
دوامه أكله على سبيل البديل لا ينافي هلاكه أو نقول المراد بهلاك كل شيء  
انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحقق بالهالك المعدوم  
أو نقول انهما أي الجنة والنار تعدمان آنا بتفريق الأجزاء دون إعدامها



ثم تُعادان باجمعهما وذلك كافٍ في هلاكهما فتكونان دايمتين ذاتا هالكيتين  
صورة في آن الثاني قوله تع في وصف الجنة ايضا عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ

ولا يُتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام

الجواب المراد انها اى عرضها كعرض السموات والارض لامتناع أن يكون  
عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء ان يمتنع قيام عرض  
واحد شخصي بمحليين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم

وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فتحمّل هذه

على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اى مثله ، المقصد الخامس في

فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال وفجها والايجاب

على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب لا في امور آخر اوجبوها عليه

أما الثواب فواجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا

وهو بالثواب عليها بيانه انها اى تلك التكاليف إما لا لغرض وهو عبث

قبيح فيستحيل صدوره عنه تع وإما لغرض عايد الى الله وهو منزه عن

ذلك لتعالیه عن الانتفاع والتضرر او الى العباد إما في الدنيا وإنه اى

الاتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي فان العباد عناة وتعب وقطع للنفس

عن شهوانها وإما في الآخرة وذلك إما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا او

نفعه وهو المطلوب الجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا كثيرة وإما

العقاب ففيه بحثان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب

الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجزوا ان يعفو الله عنه لوجهين الاول انه

تع اوعد بالعقاب على الكبائر واخبر به اى بالعقاب عليها فلو لم يعاقب

على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وإنه مع الجواب

غايته وقوع العقاب فآين وجوبه الذي كلامنا فيه ان لا شبهة في ان عدم

الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما  
 وهو ايضا مع لانا نقول استحالة منوعة كيف وهما من الممكنات التي  
 يشملها قدرته مع الثاني انه اذا علم المذنب اى المرتكب للكبيرة انه لا  
يعاقب على ذنبه بل يُعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تفرها  
له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مُناف  
للقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات للجواب منع تضمنه اى تضمن  
عدم وجوب العقاب للتقرير والاغراء ان شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب  
وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو  
عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينال ذلك يعنى ان الوعيد عام يتناول  
كل واحد من المذنبين بظاهرة الذى يقتضى ظن الوفاء به فى حقه  
فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف فى زجر العاقل  
عن استمراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفى ردع غيره عن اقترافه وأما توهم  
العفو الناشئ من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن  
العقاب المقتضى للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم له بانه لا يعاقب  
بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء البحث الثانى قالت المعتزلة  
والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها يخلد فى النار ولا يخرج  
عنها ابدا وعمدتهم فى اثبات ما ادعوه دليل عقلى هو أن الفاسق  
يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرّة خالصة لا  
يشوبها ما يخالفها دأمة لا تنقطع ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب  
منفعة خالصة عن الشوايب دأمة والجمع بينهما اى بين استحقاقيهما  
مع كما ان الجمع بينهما مع فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب  
وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا للجواب منع  
الاستحقاق فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصى لا يستحق



بمعصيته عقابا أن قد ثبت أنه لا يجب لأحد على الله حق وقد اجبنا  
عن دليل وجوب العقاب آنفا ومنع قيد الدوام لا يقال إذا كانت المصرة  
أو المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لأننا نقول ذلك ممن لجواز أن لا يخلق  
الله تع في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن  
ولا للثاني فرح على أن قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع أيضا وما يتمسك  
به من أنه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل إلا  
بالخلوص ضعيف ثم إننا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب  
والعقاب نقول أنه قد يتساقطان فإن كلامكم مبني على المحابطة وح جاز  
أن يتساقط الاستحقاقان معا وبدخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلا كما  
قال تع حكاية عن أهل الجنة الذي احلنا دار المقامة من فضله وما يقال  
من أنه يلزم ح التسوية بين الجزاء والتفضل ممن لجواز أن يختلفا من  
وجه آخر أو نقول يترجح جانب الثواب على جانب العقاب لأن السيئة  
لا تُجزي إلا بمثلها والحسنة تُجزي بعشر أمثالها إلى سبعمئة من الأمثال  
وبضاعف الله لمن يشاء أضعافا مضاعفة بغير حساب وأسمعدوا بعد إقامة  
ذلك الدليل العقلي من النقل بوجهين الاول آيات تُشعر بالخلود كقوله  
تع من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها  
خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا  
فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا  
والخلود حقيقة في الدوام لقوله تع وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع أنه  
تع قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث  
الطويل لم يصدق هذه الآية والجواب لا نمر أن من له حسنات من  
الإيمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئته بل من أحاطت به خطيئته  
لا يكون له حسنة أصلا ومن كان له حسنات كانت خطيئته في بعض

جوانبه لا محيطه به ولا ثم أن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده  
 بل تعدى بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا  
 يكون ذلك القتال الا كافرا فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة  
 سلمنا تناولها اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما  
 ذكرتم من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام معارض بما يقال في  
 الاستعمال الشائع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد  
 طول المدة بلا شبهة فالاولى ج ان يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء  
 كان معه دوام او لا احترازاً عن لزوم المجاز او الاشتراك والآية المذكورة  
 حملناها على الدوام الذي هو احد قسمي المكث الطويل لقينة الحال  
 فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة  
 بنفس اللفظ الثاني من الوجهين قوله تع وإن الفجار لفى جهيم يصلونها  
 يوم الدين وما هم عنها بغايبين ولو خرجوا عنها لكانوا غايبين عنها  
 للجواب عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل  
 في فجورة وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا  
 ظاهرها يقتضى كون الفجار فى الجحيم فى الحال ومعلوم انه ليس الامر  
 كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها  
 لكن الله يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب  
 عنها وعمّا قبلها من الايات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالآيات  
 الدالة على الوعد بالشواب نحو قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره وقوله  
 وبجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله هل جراء الاحسان الا الاحسان  
 فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من الحسنات  
 استحقاق الثواب وهو عندهم يناهى استحقاق العقاب فضلا عن كونه  
 مخلداً في العقوبة فلا تكون تلك الايات عامة متناولة له وإن سلمنا



عمومها أياها فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب  
بالكفار نحو قوله تع إنا قد أوحى اليها أن العذاب على من كذب وتولى  
وقوله إن للخرى اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلمالقى فيها فوج إلى  
قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم أن اختصاص العذاب مطلقا  
بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة عملا  
بظاهر هذه الآيات لكنا نخصمها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين  
الدالة الدالة على وعيد الفساق ، المقصد السادس في تقرير مذهب  
أصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الأول قالوا  
الثواب فصل من الله وعد به فيبقى به من غير وجوب لأن الخلف في  
الوعد نقص تعالى الله عنه وأما عدم الوجوب فلما مر مرارا وقالوا العقاب  
عدل من الله لأن الكل ملكه فله أن يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه  
لأنه فصل ولا يعد الخلف في الوعد نقصا بل بمدح به عند العقلاء  
المبحث الثاني اجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدا لا  
ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم  
يهتدوا أو علموا نبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا وانكروا أي تخليدهم في  
النار طائفة خارجة عن الملة الإسلامية لوجوه الأول أن القوة الجسمانية  
كما تقدم متناهية في العدة والمدة فلا بد من فناها وإذا فنيت قوة  
الحياة وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق احساس فلا يتصور عذاب  
وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم أهل الجنة الجواب منع تناهيهما  
وقد مر فساد ما يتمسك به في اثبات ذلك التناهي الثاني من تلك الوجوه  
دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل الجواب هذا بناء  
على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الحياة ونحن لا نقول به بل هي

أى الحيوة بخلق الله تع وقد يخلقها دائما ابدا أو يخلق في لحي قوة  
 لا يَخْرَب معها بنيتة بالنار مع كونه متأديا بها كما خلقها في السمندر  
 مع عدم التأدي بها وهو حيوان مأويه النار الثالث منها النار يجب  
 افناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فينتهي الحال بالآخرة الى عدمها  
 لكونها متناهية وح تتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة  
 فلا تبقى للحيوة فلا يدوم العقاب للجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب  
 عندنا بل هو بافناء الله تع اياها بقدرته وقد لا يفنيها او يفنيها ويخلق  
 بدلها مثلها فلا تتفتت الاجزاء بل تدوم للحيوة قال الجاحظ وعبد الله  
 ابن الحسن العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق  
 الكافر المعاند والمقصر وأما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم  
 يلح له دلائل الحق فمعدور وعذابه منقطع وكيف يكلف مثل هذا  
 الشخص بما ليس في وسعه من تصديق النبي وكيف يعذب بما لم  
 يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل  
 ظهور المخالفين يثبت ذلك بل نقول وهو مخالف لما علم من الدين  
 ضرورة ان يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم  
 في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد  
 بذل الجهود وفيهم من يبقى على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله  
 على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل  
 عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري  
 المبحث الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار  
 لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل



خيرا هو ايمانه فاما ان يكون ذلك اى رؤيته للخير قبل دخول النار ثم  
 بدخل النار وهو بظ بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المظ وهو  
 خروجه عن النار وعدم خلوده فيها ، المقصد السابع فى الاحباط بنى  
 المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط  
 اطاعات بالمعاصى ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية  
 اى بكبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول  
 عمرة ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد الله ابدا ولا يخفى فساد  
 لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان  
 والعمل الصالح قال الامدى اذا اجتمع فى المؤمن طاعات وزلات فاجماع  
 اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم على انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان  
 اثابه فبفضله وان عاقبه فبعذله بل له اثابة العاصى وعقاب المطيع ايضا  
 وذهب المرجئة الى ان الايمان ببحيط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان  
 كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط  
 ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائى وابنه الى رعاية  
 الكثرة فى المبحيط وزعموا ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب  
 زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم  
 اختلفا فقال الجبائى اذا زادت الطاعات احبطت الزلات بأسرها من غير  
 ان ينقص من ثواب الطاعات شئ واذا زادت الزلات احبطت الطاعات  
 برمتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شئ وقال الامام الرازى مذهب  
 الجبائى ان الطارى من الطاعات او المعصية يبقى بحاله وبسقط من  
 السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب  
 فيسقط المتساويان ويبقى الزايد وعلى هذا يحمل قوله وقال الجبائى  
 يحبط من الطاعات اى السابقة بقدر المعاصى الطارية من غير ان ينقص  
 من المعاصى شئ اصلا فان بقى له من تلك الطاعات زائد على قدر  
 المعاصى انيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكّم وليس ابطال الطاعات

بالمعاصي أي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي  
الطارئة أولى من العكس لأنه ابطال احد المتساويين بالآخر بدل العكس  
ههنا أولى لما مر من أن الحسنه تُجْزَى بعشر امثالها والسببنة لا تجزى  
الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجع  
احبط الآخر وينحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح  
ويبقى الزايد فيكون الراجح ح قد احبط المرجوح على هذا الوجه  
الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر ولما ابطالنا الاصل  
الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني  
عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول لهم  
أي للبهشمية كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطال الآخر فاما  
معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما  
يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا او لا معا بل  
يتقدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكرر الآخر عليه فيغلبه وأنه بط لأنه  
كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها  
إذا صار مغلوبا وقد يجاب بأن كل واحد من العاملين يؤثر في الاستحقاق  
الناشئ من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه  
فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا في المزاج ايضا تذييب قد  
اتفق المعتزلة أي الجبائيان وأنبأهما على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب  
أي لا يتساوى الطاعات والزلات والا تساقطا ان لا يجوز بقاؤهما معا لما  
مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز  
اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما فرضا والّا تساقطا معا فلا يكون ثمه  
ثواب ولا عقاب وأنه مع فعند الجبائي عقلا لان ابطال كل منهما للآخر  
إما معا او على التعاقب وكلاهما مع لما عرفت وعند أبي هاشم ان العقل



لا يدل على امتناع التساوي إذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا  
ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل  
في تساوقهما أيضا لان كل واحد من العاملين يؤثر في استحقاق الآخر  
كما مرّ انما استحالاته للاجماع على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل  
مكلف إما من اهل الجنة او النار ولا بدّ له من الخلود في احديهما ولا  
يُتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي في الموجب وانما فسّرنا المعتزلة  
بالجبايين وأنباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع  
الطاعات بمعصية واحدة وح فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون  
عندهم أولى والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي

ان يثاب لما مرّ من ان جانب الثواب ارجح فان الحسنات تجزي بعشر  
امثالها والسبيّة لا تجزي الا بمثلها وأيضا على تقدير التساوي والتساقط  
معاً لا يلزم خلوا المكلف عن الثواب والعقاب لجواز التفصل بالثواب عندنا  
ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل  
يكون اى من استوت طاعاته ومعاصيه من اهل الأعراف كما ورد به  
الحديث الصحيح ويجوز أيضا ان يُجمّع له بين الثواب والعقاب كما  
يرى احدنا بدوم له غمّة من جهة وفرحة من جهة اخرى وبدوم له آله  
ولذته كذلك لا يخلص له احدهما في حياته الدنيا ولا ثم ان الخلو  
معتبر في حقيقة الثواب والعقاب ، المقصد الثامن في ان الله يعفو عن  
الكبائر الاجماع منعقد على انه تع عفو وأن عفو ليس في حق الكافر بل  
في حق المؤمنين فعالت المعتزلة هو عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن  
الكبائر بعدها وفالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت  
من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا  
وبعدب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعطين بعينه  
وعال كثير منهم لا نقطع بعفو عن الكبائر بلا توبة بل نجوّره لنا على ما

اختاره جمهورنا وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه اى استحقاق العذاب ولا يقولون يعنى المعتزلة به اى بذلك الاستحقاق فى غير صورة النزاع ان لا استحقاق بالصغار اصلا ولا بالكبار بعد التوبة فلم يبق الا الكبار قبلها فهو عفو عنها كما ذهبنا اليه الثانى

الايات الدالة عليه اى على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران وما أثبت له وذلك مما لا يليق بكلام حاقل فضلا عن كلام الله تع وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام لكل فلا يخرج عنه الا ما أجمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الايات الكثيرة ، المقصد التاسع فى شفاعته محمد

صلى الله عليه وعلى اله وسلم أجمع الأمة على ثبوت أصل الشفاعه المقبولة له عليه السلام ولكن هى عندنا لاهل الكبار من الامه فى اسقاط العقاب عنهم لقوله عم شفاعتى لاهل الكبار من امتى فانه حديث صحيح

ولقوله تع واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وهى ذكر الذنب وسيأتيك فى بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعته له فى اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب

لقوله تع واتقوا يوما لا تَجْزِي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعه وهو

عام فى شفاعه النبي وغيره للجواب انه لا عموم له فى الاعيان لان الضمير لقوم معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعه غيرهم ولا عموم له فى الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها فى غير ذلك الوقت وفيه بحث لان الضمير فى قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهى نكرة فى سياق النفي فتكون عامة وان كانت



واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادّعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال دلائلكم في نفى الشفاعة لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان تكون خاصة فيهما لاننا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير ، المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال تع ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سيأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق ونزق العقل اي خفته وطيشه والاخلال بالمال والعرض لم يكن تابيا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكر اولا وذلك لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم التوبة واعترض عليه بان النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون معه العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طبعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا

يُتَصَوَّرُ مِمَّنْ سَلَبَ قُدْرَتَهُ وَالْقَطْعُ طَمَعُهُ بَلْ هُوَ مُقَيَّدٌ بِكَوْنِهِ عَلَى تَقْدِيرِ  
 فَرَضِ الْقُدْرَةِ وَثَبُوتِهَا فَيُتَصَوَّرُ ذَلِكَ الْعِزْمُ مِنَ الْمَسْلُوبِ أَيْضًا وَيُؤْتَدُ مَا  
 قَرَّرْنَاهُ قَوْلُ الْآمِدِيِّ حَيْثُ قَالَ وَإِنَّمَا قُلْنَا عِنْدَ كَوْنِهِ أَعْمَلًا لِفَعْلِهِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ  
 احْتِرَازًا عَمَّا إِذَا زَنَى ثُمَّ جُبَّ أَوْ كَانَ مُشْرِفًا عَلَى الْمَوْتِ فَإِنَّ الْعِزْمَ عَلَى تَرْكِ  
 الْفِعْلِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ غَيْرُ مُتَصَوَّرٍ مِنْهُ لِعَدَمِ تَصَوُّرِ الْفِعْلِ مِنْهُ وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ  
 إِذَا نَدِمَ عَلَى مَا فَعَلَ صَحَّتْ تَوْبَتُهُ بِإِجْمَاعِ السَّلَفِ وَقَالَ أَبُو هَاشِمٍ الزَّانِي  
 إِذَا جُبَّ لَا يَصِحُّ تَوْبَتُهُ لِأَنَّهُ عَاجِزٌ عَنْهُ وَهُوَ بَطْلٌ بِمَا إِذَا تَابَ عَنِ الزَّانَا  
 وَغَيْرِهِ وَهُوَ فِي مَرَضٍ مُخِيفٍ فَإِنَّ تَوْبَتَهُ صَحِيحَةٌ بِالْإِجْمَاعِ وَإِنْ كَانَ جَارِمًا  
 بِعَاجِزَةٍ عَنِ الْفِعْلِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ هَذِهِ عِبَارَتُهُ وَأَيْضًا فَقَوْلُ الْمُصَنِّفِ لَمْ يَكُنْ  
 ذَلِكَ تَوْبَةً مِنْهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مَخْتَارُ الْكُلِّ أَوْ الْكَثَرِ فَيُنَافِيهِ مَا صَرَّحَ بِهِ مِنْ  
 أَنَّ تَوْبَةَ الْمَحْبُوبِ صَحِيحَةٌ عِنْدَ غَيْرِ ابْنِ هَاشِمٍ فَتَدْبِيرُ الْبَحْثِ الثَّانِي فِي  
 أَحْكَامِهَا الْأَوَّلِ الزَّانِي الْمَحْبُوبِ أَيْ الَّذِي زَنَى ثُمَّ جُبَّ إِذَا نَدِمَ عَلَى الزَّانَا  
 وَعِزْمُ أَنْ لَا يَعُودَ إِلَيْهِ عَلَى تَقْدِيرِ الْقُدْرَةِ فَهَلْ يَكُونُ ذَلِكَ تَوْبَةً مِنْهُ مِنْهُ أَبُو  
 هَاشِمٍ فَرَّعَ أَنَّهُ لَا يَتَحَقَّقُ مِنْهُ حَقِيقَةُ الْعِزْمِ عَلَى عَدَمِ انْفِعَالِهِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ  
 إِذْ لَا قُدْرَةَ لَهُ عَلَى الْفِعْلِ فِيهِ وَقَالَ بِهِ الْآخَرُونَ بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ يَكْفِي لِمِثْلِكَ  
 الْحَقِيقَةُ تَقْدِيرُ الْقُدْرَةِ وَالْمَأْخُذُ فِي هَذَيْنِ الْقَوْلَيْنِ وَاضِحٌ كَمَا ذَكَرْنَاهُ الثَّانِي  
 مِنْ تِلْكَ الْأَحْكَامِ أَنَّ قُلْنَا لَا يَقْبَلُ نَدِمُ الْمَحْبُوبِ فَمَنْ تَابَ عَنْ مَعْصِيَةٍ  
 لِمَرَضٍ مُخِيفٍ فَهَلْ يَقْبَلُ ذَلِكَ مِنْهُ لَوْجُودِ التَّوْبَةِ مِنْهُ أَمْ لَا يَقْبَلُ لِأَنَّهُ لَيْسَ  
 بِاخْتِيَارِهِ بَلْ بِإِجْمَاعِ الْخَوْفِ إِلَيْهِ فَيَكُونُ كَالِإِيمَانِ عِنْدَ الْيَأْسِ وَظُهُورِ مَا  
 يُلَاحِظُهُ إِلَيْهِ فَإِنَّهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ أَجْمَاعًا وَالتَّرْدِيدُ الَّذِي ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ فِي تَوْبَةِ  
 الْمَرَضِ الْمَخِيفِ مُنَافٍ لِمَا نَفَلَهُ الْآمِدِيُّ مِنَ الْإِجْمَاعِ عَلَى الْقَبُولِ كَمَا مَرَّ  
 الثَّلَاثُ مِنْهَا شَرَطُ الْمَعْتَزِلَةِ فِيهَا أَيْ فِي التَّوْبَةِ أَمُورًا ثَلَاثَةً أَوَّلُهَا رَدُّ الْمَظَاهِرِ  
 فَانْهَمَ فَالُوا شَرَطُ صِحَّةِ التَّوْبَةِ عَنْ مَظْلَمَةِ الْخُرُوجِ عَنْ تِلْكَ الْمَظْلَمَةِ وَثَانِيهَا  
 أَنْ لَا يَعَاوِدَ ذَلِكَ الذَّنْبَ الَّذِي تَابَ عَنْهُ أَيْ ذَنْبٌ كَانَ وَثَالِثُهَا أَنْ



يستدبر الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات وفي عندنا غير  
واجبة فيها اى في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد المال او  
الاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك

فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الآمدى اذا اتى  
 بمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن  
 المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين  
 لم يكن صحته ما الى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب  
 عليه صلواتان فأتى باحديهما دون الاخرى وأما ان لا يعاود اصلا الى ما

تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يندو له والله مقلب  
 القلوب من حال الى حال قال الآمدى التوبة مأمور بها فتكون عبادة  
 وليس من شرط صحة العبادة الماتى بها في وقت عدم المعصية في وقت  
 آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة  
 اخرى عنه وأما استدামته للندم في جميع الازمنة فلان الندم اذا لم  
 يصدر عنه ما ينافى ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع

اقام الحكمى اى الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في  
 الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بها اى باستدامة

الندم من الخرج المنفى عن الدين قال الآمدى يلزم من ذلك اختلال  
 الصلوات وباقي العبادات وأن لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم  
 وتذكيره تايبا وأن يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال  
 ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة  
 خلافا لبعض العلماء وذلك لاننا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم  
 بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون  
 الاسلام ولا يأمرؤن به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع  
 من احكام التوبة لهم في التوبة الموقفة مثل أن لا يُذنب سنة وفي

التوبة المفصلة نكحوا أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبنى على

أن الندم إذا كان لكونه ذنباً هم الأوقات والذنوب جميعاً إذ لا يجب  
عمومه لهما فذهب بعضهم إلى أنه يجب العموم لأنه إذا ندم على ذنب  
في وقت ولم يندم على ذنب آخر أو في وقت آخر ظهر أنه لم يندم عليه  
لقبحه وإلا ندم على قبايحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم  
وندم أيضاً في جميع الأوقات فإذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة  
وذهب آخرون منهم إلى أنه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فإنه  
قد يأتى المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الأوقات دون بعضها ويكون  
المأتى به صحيحاً في نفسه بلا توقف على غيره مع أن العلة المقتضية  
للإتيان بالواجب هي كون الفعل حسناً واجباً فإن قيل مراتب الحسن  
مختلفة في الأفعال ويتفاوت أيضاً اقتضاؤها بحسب الأوقات قلنا مراتب  
القبح أيضاً كذلك والاشاعة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين الخامس  
أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد فقالوا التوبة  
حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه وأما  
قوله تع وهو الذى يقبل التوبة عن عباده فلا يدق على الوجوب بل على  
أنه الذى يتوب ذلك وبتقبله وليس لاحد سواه ذلك السادس اختلف  
في كون التوبة طاعة قال الامدى الظاهر أن التوبة طاعة واجبة فيثاب  
عليها لأنها مأمور بها قال الله توبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون والامر  
ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإيذاناً بقبولها  
ودفعاً للقنوط كقوله تع لا تفنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من روح الله أن  
الله يغفر الذنوب جميعاً المعصد الحادى عشر في احياء الموتى في  
قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب الفير للكافر والفاسق كلها حق  
عندنا وانفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف وانفق عليه الأكثر  
بعده أى بعد الخلاف وظهورة وانكرة مطلقاً ضرار بن عمرو وبشر المريسي



وأكثر المتأخرين من المعتزلة وأنكر الجبائي وأبناه والبلاخي تسمية  
الملكين منكرا ونكيرا وقالوا إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه  
إذا سئل والنكير إنما هو تقريع الملكين له لنا في اثبات ما هو حق عندنا

وجهان الأول قوله تع النار يُعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة  
أدخلوا آل فرعون أشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب يوم القيامة عليه

أي على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فُعلم أنه غيره ولا شبهة  
في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو

كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا لأن الآية وردت في حق الموتي فهو  
هو وبه أي بما ذكر من الآية ذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتز

إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا وإذا ثبت التعذيب ثبت  
الأحياء والمساءلة لأن كل من قال بعذاب القبر قال بهما وأما ما ذهب إليه

الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجوز  
ذلك التعذيب على الموتي من غير أحياء فخرج عن المعقول لأن الجمد لا

حس له فكيف يُتصور تعذيبه وما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن  
الآلام تجتمع في أجساد الموتي وتتضاعف من غير احساس بها فإذا

حُشروا أحسوا بها دفعة واحدة فهو إنكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما  
قرّناه من ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تع حكاية على سبيل التصديق

ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وما هو أي وما المراد بالاماتتين

والأحياتين في هذه الآية إلا الاماتة قبل مزار القبور ثم الأحياء في القبر  
ثم الاماتة فيه أيضا بعد مساءلة منكر ونكير ثم الأحياء للحشر هذا هو

الشايح المستفيض بين أصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الأحياتين  
أنهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا أي

الذنوب التي حصلت بسبب إنكار الحشر وإنما لم يذكر الأحياء في  
الدنيا لأنهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الأحياء وذهب بعضهم

الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحيائيين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبتت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسائلة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق وأما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائيين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وح لا يثبت بالاية الاحياء في القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما تكون بعد سابقة لحيوة ولا حيوة في اطوار النطف وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين هذا والاحاديث الصحيحة الدالة عليه اى على عذاب القبر اكثر من ان تحصي بحديث تواتر القدر المشترك وان كان كل واحد منهما من قبيل الآحاد منها انه عم مر بقبرين فقال انهما يعدبان وما يعدبان بكبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول وأما الثاني فكان يمشى بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذه بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسائلة ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا مأخوذة من اجماع السلف واخبار

مروية عن النبي عم احتج المنكر بقوله تع لا يذوقون فيها الموت الا

الموتة الاولى ولو اُحيوا في القبر لذاقوا موتتين للجواب ان ذلك وصف لاهل

الجنة والضمير في فيها للجنة اى لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا

ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على

انتفاء موتة اخرى بعد المسائلة وقبل دخول الجنة وأما قوله الا الموتة

الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليف بالتحال كانه قيل

لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذافوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا



شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال ألا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة  
 وان كانت الصيغة صيغة الواحد نحو ان الانسان نفى خسر وليس فيها  
 نفى تعدد الموت لان الجنس يتناول المتعدد ايضا فهذا الذي ذكره  
 من الامة واجبنا عنه معارضة ما احتجاجنا به من الايتين ثم انهم  
 بعد المعارضة قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكت بها اذا لم  
 تكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها  
 عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول  
 انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزؤه ولا نشاهد  
 فيه احياء ولا مساءلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة  
 وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزؤه في بطونها وحواصلها  
 وابلغ منه من اُحرق حتى تفتت وذرى اجزؤه المتفتتة في الرباح العاصفة  
 شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فاننا نعلم عدم احيائه ومساءلته وعذابه  
 ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصلي عن هذا فقالوا اى القاضى وانباة  
 في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمساءلة مع عدم المشاهدة كما في  
 صاحب السكتة فانه حى مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبی  
 جبرئيل عليهما السلام وهو بين أظهر اصحابه مع تسترة عنهم وقال بعضهم  
 لا بعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمساءلة  
 والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما الصورة الاخرى يعنى بها ما  
 يشمل الثانية والثالثة ان هما من واحد وان ذلك التمسك بها  
 مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو مبرر عندنا كما مر فلا بعد في ان  
 تعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان  
 خوارق العادة غير متعنة في مقدور الله تع كما سلف تفسيرة

المقصد الثالى عشر فى ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان  
 والحساب وقراءة الكتب والخوض المورود وشهادة الاعضاء كلها حق  
 بلا تأويل عند اكثر الائمة والعمدة فى اثباتها امكانها فى نفسها ان لا يلزم  
 من فرض وقوعها مع لدانه مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه  
 المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله فاعدهم  
 الى صراط الجحيم وفقوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق  
 وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فقد ثبت بما ذكر الصراط  
 والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذى هو قريب من الحساب وقوله فسوف  
 يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب  
 فهذا الاجماع يؤيد الامة الدالة على ثبوت الحساب وقوله فاما من اوى  
 كتابه بيمينه وقوله اقراء كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله يوم  
 تشهد عليهم السنتهم وابديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فتحققت به  
 شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه يدل على الخوض مع قوله عم  
 يعنى انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله عليه عم لاصحابه  
 وقد قالوا له ابن نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط او على الميزان او  
 على الخوض وكُتِبَ الاحاديث طائفة اى متلثة جدا بذلك الذى  
 ادعينا كونه حقا بحيث توافر القدر المشترك ولم يبق للمنصف فيه  
 اشتباه واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع  
 الخلايق المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائى فيه  
 نفيا واثباتا فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر  
 الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اى المنكرون من اثبته بالمعنى المذكور  
 وصفه بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف اى حده كما ورد به



الحديث الصحيح وأنه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور  
عليه وإن أمكن العبور لم يمكن إلا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب  
للمؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة وح وجب أن يُحتمل قوله فأهدوهم  
إلى صراط الجحيم على الطريق إليها الجواب القادر المختار يمكن من  
العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب  
كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق  
الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من  
تخور رجلاه وتعلق يداؤه ومنهم من يخر على وجهه وأما الميزان فانكره  
المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلا ومنهم من جوزه ولم  
يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتز قالوا يجب حمل ما ورد في القرآن من  
الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت  
أصلا لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك لأن الأعمال اعراض قد عُدت فلا  
يمكن أعادتها وأن أمكن أعادتها فلا يمكن وزنها إل لا توصف الاعراض  
بالحقة والثقل بل هما مختصان بالجواهر وأبضا فالوزن للعلم بمقدارها  
وهي معلومة لله تع بلا وزن فلا فائدة فيه أصلا فيكون قبحا تنزه عنه  
الرب تع والجواب أنه ورد في الحديث حين سئل النبي عم كيف يوزن  
الأعمال أن كتب الأعمال وصحفها هي التي توزن وحديث الغرض من  
الوزن والنصح العلي فيما لا فائدة فيه قد مر مرارا • المرصد الثالث في  
الاسماء الشرعية المستعملة في أصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن  
والكافر والمعتزلة يسمونها أسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ  
المستعملة في الأفعال الفرعية والاحكام من أن الإيمان هل يزيد وينقص  
أو لا ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أو لا وفيه مقاصد  
المقصود الأول في حقيقة الإيمان أعلم أن الإيمان في اللغة هو التصديق

مطلقا قال تع حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق  
 فيما حدثناك به وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله  
 اى تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا اى يصدقه ويعترف به وأما في الشرع  
 وهو متعلق ما ذكرنا من الاحكام يعنى الثواب على التفاصيل المذكورة  
 فهو عندنا يعنى أتباع الشيخ ابي الحسن وعليه اكثر الأئمة كالقاضى  
 والاستاذ ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة التصديق  
 للرسول فيما علم مجيبه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما  
 علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم  
 بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا  
 وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال  
 طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله  
 وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الجوارح والعلاف وعبد الجبار الى انه  
 الطاعات بأسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائى وابنه واكثر المعتزلة  
 البصرية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوازل وقال  
 السلف اى بعضهم كابن مجاهد واصحاب الأثر اى المحدثون كلهم انه  
 مجموع هذه الثلاثة فهو عندهم تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل  
 بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج  
 باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو ح إما فعل القلب  
 فقط وهو المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور وإما فعل الجوارح  
 فقط وهو إما اللسان اى فعله وهو الكلمتان او غيره اى غير فعل اللسان  
 وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة وإما فعل القلب والجوارح معا  
 والجارحة إما اللسان وحده او سائر الجوارح اى جميعها فقد انضبط بهذا



التقسيم المذاهب كلها لنا على ما هو المختار عندنا وجوه<sup>١</sup> الاول الابات  
 الدالة على محليّة القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان  
 ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه اى وما يدل  
 على محليّة القلب للايمان الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب  
 وكونها في اكثّة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان عنهم  
 ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله  
 لأسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله فلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل  
 القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذى من ضرورته المعرفة  
 وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود  
 بالخطاب فلو كان لفظ الايمان فى الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين  
 للامة نقله وتغيره بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكاة وامثالهما  
 ولاشتهر اشتهاً نظائره بل كان هو بذلك اولى الثانى جاء الايمان مقرونا  
 بالعمل الصالح فى غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا  
 الصالحات فدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لانه الشئ  
 لا يعطف على نفسه ولا لجزء على كله الثالث انه اى الايمان قرن بضد  
 العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع  
 وجود القتال ومنه اى وما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح  
 مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه  
 اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفى اللبس فائدة ومن المعلوم ان  
 الشئ لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان  
 ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق  
 واما المعرفة والثانى بط لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت  
 بطلانه فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان يريد انكم اذا ابيتتم

النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق ألا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملًا

أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلطف به على ذلك التقدير

مصدقًا بحسب اللغة قطعًا فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالاتها على معناها وأيًا ما كان فيوجب الجزم بعلم العقلاء من

أهل اللغة ضرورةً بالتصديق القلبي فكيف يقال أنهم لا يعلمون إلا اللساني ويؤيده أي يؤيد أن الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تع

ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت

الاعراب آمنا الآية فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى

الايمان فعلم أن المراد به التصديق القلبي دون اللساني احتج الكرامية

بأنه تواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يثنعون بالكلمتين فمن

أتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعمله فيحكمون

بإيمانه لمجرد الكلمتين فعلمنا أنه الايمان بلا علم ولا عمل الجواب

معارضته بالاجماع على أن المنافق كافر مع إقراره باللسان وتلقظه

بالشهادتين ومعارضته بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحلّه

بأن يقال لا نزاع في أنه أي التصديق اللساني يسمى ايمانًا لغةً لدلالته

على التصديق القلبي ولا في أنه يترتب عليه في الشرع أحكام الايمان

ظاهرًا فإن الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة

والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف الإقرار باللسان فإنه

مكشوف بلا سترة فينبط به الأحكام الدنيوية وإنما النزاع فيما بينه

وبين الله أي النزاع في الايمان الخفي الذي يترتب عليه الأحكام

الآخروية ثم نفول لهم يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين



فَمَتَّعَهُ مِنْهُ مَا نَعَّ مِنْ خَرَسٍ وَغَيْرِهِ كَخَوْفٍ مِنْ مُخَالَفٍ أَنْ يَكُونَ كَافِرًا وَهُوَ

خِلَافَ الْأَجْمَاعِ اِحْتِجَ الْمُعْتَزِلَةُ بِوُجُوهِ مِنْهَا مَا يَدُلُّ عَلَى اثْبَاتِ مَذْهَبِهِمْ

وَمِنْهَا مَا يَدُلُّ عَلَى إِبْطَالِ مَذْهَبِ الْخَصْمِ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ أَرْبَعَةُ الْأَوَّلُ فَعَلِ

الْوَاجِبَاتِ هُوَ الدِّينُ وَالِدِّينَ هُوَ الْإِسْلَامُ وَالْإِسْلَامُ هُوَ الْإِيمَانُ فَعَمَلِ

الْوَاجِبَاتِ هُوَ الْإِيمَانُ أَمَّا أَنْ فَعَلِ الْوَاجِبَاتِ هُوَ الدِّينُ فَلِقَوْلِهِ تَعِ بَعْدَ

ذِكْرِ الْعِبَادَةِ وَأَقَامَةِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ إِنْ لَا يَخْفَى

أَنْ لَفْظَةَ ذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْوَاجِبَاتِ عَلَى مَعْنَى ذَلِكَ

الَّذِي أُمِّرَ بِهِ دَسَنُ الْمَلَّةِ الْقِيَمَةِ فَعَمَلُ الْوَاجِبَاتِ هُوَ الدِّينُ وَأَمَّا أَنْ

الدِّينُ هُوَ الْإِسْلَامُ فَلِقَوْلِهِ تَعِ إِنْ الدِّينُ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَأَمَّا أَنْ الْإِسْلَامُ

هُوَ الْإِيمَانُ فَلِأَنَّ الْإِيمَانَ لَوْ كَانَ غَيْرَ الْإِسْلَامِ لَمَا قُبِلَ مِنْ مَبْتَغِيهِ لِقَوْلِهِ تَعِ

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَلَا سِتْنَاءَ الْمُسْلِمِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

فِي قَوْلِهِ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا الْآيَةُ يَعْنِي أَنْ كَلِمَةً غَيْرَ فِي قَوْلِهِ فَمَا وَجَدْنَا

فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَيْسَتْ صِفَةً عَلَى مَعْنَى فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا أَيْ

فِي تِلْكَ الْغُرْبَةِ شَيْئًا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ لِأَنَّهُ كَالْبِ بَلْ هِيَ اسْتِثْنَاءٌ

وَالْمُرَادُ بِالْبَيْتِ أَهْلُ الْبَيْتِ فَيَجِبُ أَنْ يَهْدَرُ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ عَلَى وَجْهِ

يَصَحُّ وَهُوَ أَنْ يُقَالَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا بَيْتًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا بَيْتًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ

فَقَدْ اسْتِثْنَى الْمُسْلِمَ عَنِ الْمُؤْمِنِ فَوَجِبَ أَنْ يَتَّحِدَ الْإِيمَانُ بِالْإِسْلَامِ قَلْبًا

لَفْظُ ذَلِكَ فِي تِلْكَ الْآيَةِ إِشَارَةٌ إِلَى الْإِخْلَاصِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ لَفْظُ مُخْلِصِينَ

لَا إِلَى الْمَذْكُورَاتِ لِأَنَّهُ وَاحِدٌ مَذْكُورٌ فَلَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ إِشَارَةً إِلَى الْكَثِيرِ

الْمَوْثُوثُ فَإِنَّ أَكْثَرَ الْمَذْكُورَاتِ مَوْثُوثٌ وَهُوَ أَيْ جَعَلَهُ إِشَارَةً إِلَى الْإِخْلَاصِ

أَوَّلِيٍّ مِنْ تَقْدِيرِ الَّذِي ذَكَرْتُمْ وَالظَّاهِرُ الْمُطَابِقُ لِنَهَايَةِ الْعَقُولِ أَنْ يُقَالَ مِنْ

تَقْدِيرِ الَّذِي أُمِّرَ بِهِ أَوْ الَّذِي ذُكِرَ أَنَّ فِيهِ أَيْ فِي كَوْنِهِ إِشَارَةٌ إِلَى الْإِخْلَاصِ

تَفْهِيمُ اللَّغَةِ عَلَى أَصْلِهَا وَفِي كَوْنِهِ إِشَارَةٌ إِلَى الْمَذْكُورِ مُطْلَقًا أَخْرَاجُهَا عَنْهُ

هَذَا كَمَا مَضَى وَأَمَّا الْمَقْدَمَةُ الثَّالِثَةُ وَهِيَ أَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْإِيمَانُ فَهِيَ  
 أَيْضًا تَصَحُّحٌ وَتَثْبِيتٌ بِالْأَدْلِيلِ الْأَوَّلِ لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ دِينًا غَيْرَ الْإِسْلَامِ لِأَنَّ  
 الْآيَةَ أَيْضًا دَلَّتْ عَلَى أَنَّ كُلَّ دِينٍ مُغَايِرٍ لِلْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ لَا عَلَى أَنَّ  
 كُلَّ شَيْءٍ مُغَايِرٍ لَهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ فَالْإِتِّحَادُ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ أَيْضًا يَثْبِتُ

بِهَذِهِ الْآيَةِ إِذَا ثَبِتَ كَوْنُ الْإِيمَانِ دِينًا وَفِيهِ مَصَادِرُهُ لَا تَخْفَى لِأَنَّ كَوْنَ  
 الْإِيمَانِ دِينًا أَيْ عَمَلٌ لِلْجَوَارِحِ الَّذِي هُوَ الْإِسْلَامُ فِي قُوَّةٍ كَوْنُهُ عَيْنَ الْإِسْلَامِ  
 فَاثْبَاتُ الثَّانِي بِالْأَوَّلِ يَكُونُ دَوْرًا مِنْ قَبِيلِ اخْتِذِ الْمَطَّ فِي اثْبَاتِهِ وَلَوْ اقْتَصَرَ  
 عَلَى مَنْعِ كَوْنِهِ دِينًا إِذَا هُوَ فِي قُوَّةٍ كَوْنُهُ أَوَّلُ الْمَسْئَلَةِ أَعْنَى كَوْنِ الْإِيمَانِ عَمَلٌ  
 لِلْجَوَارِحِ لَكَانَ أَوَّلَى وَأَمَّا قَضِيَّةُ الِاسْتِثْنَاءِ فَإِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى تَصَادُقِ الْمُسْلِمِ  
 وَالْمُؤْمِنِ دُونَ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ إِلَّا بُرِيَ أَنَّ الصَّاحِبَ يَصْدُقُ عَلَى الْبَاقِي  
 وَلَا تَصَادُقُ بَيْنَ الصَّاحِبِ وَالْبِكَاءِ فَصَلَا عَنْ الْإِتِّحَادِ الثَّانِي مِنْ تِلْكَ الْوُجُوهِ

قَوْلُهُ تَع وَهَذَا كَانَ اللَّهُ لِيُصْبِحَ إِيْمَانُكُمْ أَيْ صَلَوَاتُكُمْ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدَسِ وَذَلِكَ  
 لِنَزُولِ الْآيَةِ بَعْدَ تَحْوِيلِ الْقِبْلَةِ دَفْعًا لِمَتَوَقُّعِ أَضَاعَةِ صَلَوَاتِ كَانَتْ إِلَيْهِ  
 قُلْنَا بَلِ التَّصَدِيقُ بِهَا أَيْ لَا يُصْبِحُ تَصَدِيقُكُمْ بِوُجُوبِ الصَّلَوَاتِ الَّتِي  
 تَوَجَّهْتُمْ فِيهَا إِلَى بَيْتِ الْمَقْدَسِ وَمَا يَتَرْتَّبُ عَلَى ذَلِكَ التَّصَدِيقُ وَهُوَ  
 تِلْكَ الصَّلَوَاتُ فَلَا يُلْزَمُ حُجُّ تَغْيِيرِ اللَّفْظِ عَنْ مَعْنَاهِ الْأَصْلِيِّ وَإِنْ سَلِمَ أَنَّ الْمُرَادَ  
 الصَّلَاةَ جَازٍ أَنْ يَكُونَ مَجَازًا وَهُوَ أَوَّلَى مِنَ النُّقْلِ الَّذِي هُوَ مَذْهَبُكُمْ

الثَّالِثُ قَاطِعُ الطَّرِيقِ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ فَيَكُونُ تَرْكُ الْمُنْهَى دَاخِلًا فِي الْإِيمَانِ  
 وَأَمَّا قُلْنَا هُوَ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ لِأَنَّهُ يُخْزَى يَوْمَ الْقِيَمَةِ لِقَوْلِهِ تَع فِيهِمْ وَلَهُمْ  
 فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ قَالَ الْمَغْسُورُونَ أَيْ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ  
 فَالْمَذْكُورُ فِي الْكِتَابِ مَعْنَى الْقُرْآنِ لَا نَظْمُهُ مَعَ قَوْلِهِ تَع حِكَايَةُ عَلَى سَبِيلِ

التَّصَدِيقِ وَالتَّقَرُّرُ رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ فَإِنَّ هَذَيْنِ  
 الْقَوْلَيْنِ مَعًا يَدُلُّانِ عَلَى أَنَّ قَاطِعَ الطَّرِيقِ يُخْزَى يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالْمُؤْمِنُ لَا  
 يُخْزَى فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ لِقَوْلِهِ يَوْمَ لَا يُخْزَى اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قُلْنَا



عدم الاختراء لا يعمّ المؤمنين جميعاً بل هو مخصوص بالصحابّة كما  
 يدلّ عليه لفظة معه ولا فاطح طريق فيهم فلا يتمّ هذا الاستدلال وايضا  
 يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين  
 ايديهم وحينئذ جاز ايضاً ان يكون المؤمن مخزى في يوم القيمة  
 بادخاله في النار وان كان مآله الخروج عنها الرابع نحو قوله هم لا ينزى الزاني  
 وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له فلما مبالغته على معنى ان هذه الاعمال  
 ليست من شأن المؤمن كانت تناقض الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل  
 على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي ثم انها  
 اى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلاً في الايمان  
 معارضة بالاحاديث الدالة على انه اى مرتكب الزنا مثلاً مؤمن وانه  
 يدخل الجنة حتى قال النبي عمر لا نرى ذراً لهما بالغ في السؤال عنه وان رزى  
 وان سرى على رغم انف ابي ذر القسم الثاني من القسمين المسابقيين  
 الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهى ثلاثة الاولى لو كان الايمان هو  
 التصديق لما كان المؤمن مؤمناً حين لا يكون مصدقاً كالنائم حال نومه  
 والغافل حين غفلته وانه خلاف اجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال او  
 في الماضي لا لانه حقيقة فيه وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو  
 مذهب جماعة في المشتقات بل لان الشارع يعطى الحكمى حكم  
 المحقق وآلا اى وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم مثله في الاعمال  
 فان النائم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مؤمنين  
 ولا مخلصين الا بان الحكمى كالمحقق الثانى من صدق بما جاء به النبى  
 ومع ذلك سجد للشمس ينبغي ان يكون مؤمناً والاجماع على خلافه  
 فلما هو دليل عدم التصديق اى سجدته لها يدلّ بظاهرة على انه ليس

بمصدقتي ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لأن عدم  
 السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد  
 لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن  
 بالتصديق لم يُحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان أُجرى عليه حكم  
 الكفر في الظاهر الثالث قوله تع وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون  
 فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به  
 الرسول لا يجمع الشرك لأن التوحيد ما علم مجيئه به فلا يكون  
 الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك الذي ذكرتموه مشترك  
 الالتزام لأن الشرك منافي للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا  
 يكون ايمانا ثم نقول في حله ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق  
 ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم مجيئه في الدين بل بما  
 قُيد به ظاهرا و هو الله والتصديق بالله لا ينافي الشرك ان لعلة بوجوده  
 وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان  
 الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيدا  
 بأمر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية  
 محمول على معناه اللغوي وأعلم ان الامام الرازي قرّر في النهاية الوجه  
 الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو مجمع للشرك فالإيمان  
 الذي لا يجمع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب  
 عنه بأن ذلك حجة عليكم لان فعل الواجبات قد يجمع الشرك  
 والايمان لا يجمعه فدلّ على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا  
 التقرير بظهر اشتراك الالتزام لا على ما في الكتاب احتج الآخرون القائلون  
 بان الايمان فعل الطاعات بأسرها والقائلون بانه مركّب من التصديق  
 والاقرار والعمل جميعا بقوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول



لا إله إلا الله وأدناها أمارة الآلى عن الطريق للجواب أن المراد شعب  
 الإيمان قطعاً لا نفس الإيمان فإن أمارة الآلى عن الطريق ليس داخلاً  
 في أصل الإيمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد في الحديث  
 من تقدير مضاف والمص لا يورد دليل القائلين بأن الإيمان هو المعرفة  
 أو التصديق مع الاقرار ، المقصد الثاني في أن الإيمان هل يزيد وينقص  
 أثبتة طائفة ونفاة آخرون قال الإمام الرازى وكثير من المتكلمين هو  
 بحث لفظي لأنه فرع تفسير الإيمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلها  
 لأن الواجب هو اليقين وأنه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته لأن  
 التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض وهو أى احتمال له ولو بابتعاد وجه يناق  
 اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلفه لأنه جميع ما علم بالضرورة مجىء  
 الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد وإلا لم يكن  
 جميعاً وإن قلنا هو الاعمال إما وحدها أو مع التصديق فيقبلها وهو  
 ظ ولحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين أى بحسب  
 الذات وبحسب المتعلق الأول القوة والضعف فان التصديق من  
 الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت  
 لا يكون إلا لاحتمال النقيض قلنا لا ثم ان التفاوت لذلك الاحتمال  
 فقط أن يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض ثم ذلك  
 الذى ذكرتموه يقتضى أن يكون إيمان النبى وآحاد الأمة سواء وأنه  
 بطل اجماعاً ولقول أى ذلك الذى ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه  
 تلك المساواة ولقول إبراهيم عم ولكن ليطمئن قلبى فانه يدل على قبول  
 التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريرة والظاهر أن الظن الغالب  
 الذى لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين  
 في كونه إيماناً حقيقياً فان إيمان أكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا

فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما الثاني من وجهي التفاروت اعني ما هو بحسب المتعلق ان يقال التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيبه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني ان أفراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المأجل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص كنحو قوله تع واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة على قبوله لهما اى قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما بالوجه الاول ، المفصل الثالث في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيبه به ضرورة فان قيل فشأن الزنار ولايس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو بطل إجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك اى بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفرة فيما بينه وبين الله كما مر في سجد الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو بطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه صلعم كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وهو اى الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظ ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطالناه وفالت المعتزلة المعاصي اقسام ثلاثة ان منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف في القانورات



والتلفظ بكلمات دالة على ذلك وكسب الرسول والاستخفاف به فهو كفر  
 ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يُخرج مرتكبه الى منزلة بين  
 المنزلتين اى الكفر والايمان على معنى انه لا يُحكم على صاحبها بالكفر لسائر  
 ما اتصف به من اعماله الصالحة ولا بالايمان لايهامه عدم التصديق  
 بل يُحكم عليه بالفسق ويعبر عنها اى عن المعاصى المخرجة الى تلك  
 المنزلة بالكباير كالقتل بالعمد والعُدوان والزنا وشرب الخمر ونظايرها واول  
 من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما  
 لا يُخرج اى قسم لا يخرج ككشف العورة والسفّه ويسمى بالصغار ولا  
 يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان وسنريده اى نريد ما  
 ذكرناه فى هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة بياناً فى المقصد الذى  
 بتلوه ، تذويب فى تفصيل الكفار فنقول الانسان اما معترف بنبوته محمد  
 صلعم او لا والثانى اما معترف بالنبوته فى الجملة وهم اليهود والنصارى  
 وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلاً وهو اما معترف بالقادر المختار  
 وهم البراهمة او لا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لنبوته  
 صلعم اما عن عناد وعذابه مخلد اجماعاً واما عن اجتهاد بلا تقصير  
 فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه  
 مخالف لاجماع من قبلهما والاول وهو المعترف بنبوته هم اما مخطئ فى اصل  
 من المسائل الاصولية وسنبين فى المقصد الخامس انه ليس بكافر او لا  
 يكون مخطئاً فى عقائده المتعلقة باصول الدين وهو اما ان يكون اعتقاده  
 عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه  
 ناج بهذا الاعتقاد التفليدى فلان النبى صلعم حكم باسلام من لم يعلم  
 منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج به فلان التصديق بالنبوته

يتضمن العلم بدلالة المعجزة وأنه أي العلم بدلالة المعجزة على صدق  
 النبي يتضمن العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله فمن  
 كان مصدقا حقيقةً كان عالما بهذه الأمور كلها وإن لم يمكن له تنقيح  
 الأدلة وتحريرها فإن ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد فمن  
 لم يكن عالما بها بأدلتها مفصلة ولا مأجمةً وكان مقلدا محضا لم يكن  
 مصدقا حقيقةً فلا يكون ناجيا ولعل الأكثرين الذين حكم النبي  
 بسلامتهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما أجماليا كما مر في قصة الأعرابي  
 لا من المعتددين تقليدا محضا ، المقصد الرابع في أن مرتكب الكبيرة من  
 أهل الصلوة أي من أهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه في مسألة حقيقة  
 الإيمان وغرضنا هنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبههم ذهب  
 الخوارج إلى أنه كافر والحسن البصري إلى أنه منافق والمعتزلة إلى أنه لا  
 مؤمن ولا كافر حاجة الخوارج وجوه الأول قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل  
 الله فأولئك هم الكافرون فإن كلمة مَنْ عامّة في كل من لم يحكم بما أنزل  
 الله فيدخل فيه الفاسق المصدّق وأيضا فقد علّل كفرهم بعدم الحكم  
 فكل من لم يحكم بما أنزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما أنزل الله  
 فلنا الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتل العموم والخصوص  
 فنقول المراد من لم يحكم بشيء ما أنزل الله أصلا ولا نزاع في كونه كافرا أو  
 نقول المراد بما أنزل الله هو التوراة بقريظة ما قبله وهو إنا أنزلنا التوراة  
 الآية وأمتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص اليهود فيلزم أن يكونوا  
 كافرين إذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجبه الثاني من تلك  
 الوحوة قوله تعالى وهل يجازى إلا الكفور فإنه يدل على أن كل من يجازى  
 فهو كافر وصاحب الكبيرة من يجازى لقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا  
 فجزاؤه جهنم فيكون كافرا فلنا هو متروك الظاهر لأن ظاهرة حصر الجزاء  
 في الكفور وهو متروك قطعاً أن يجازى غير الكفور وهو المثلث لأن الجزاء



يعتم الثواب والعقاب وأيضا ذلك للحصر متروك لقوله تع اليوم تُنجِزِي كل  
نفس بما كسبت فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما  
يدل عليه سياق الآية اعني قوله ذلك جزيناكم بما كفرنا فامعنى وهل  
يجازى ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جازان بجازى جزاء  
مغايرا لما يختص بالكافر الثالث قوله تع بعد ايجاب الحج ومن كفر  
اى لم يحج فان الله غنى عن العالمين فقد جعل ترك الحج كفرا قلنا المراد  
من جحد وجوبه ولا شك فى كفره الرابع قوله تع حكاية عن موسى  
وهرون انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى فانه يدل على  
انحصار العذاب فى المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد  
فيه من الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظاهر ومخصوص للاشفاق على  
عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تع بل اليهود والنصارى  
لا يكذبون الله تع وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن  
يلزمه التكذيب الخامس قوله تع فأنذرتكم نارا تلقى لا يصلحها الا  
الاشقى الذى كذب وتولى فانه يدل على ان كل من يصل النار فهو كافر  
والفاسق اى مرتكب الكبيرة يصلحها اى النار للآيات العامة الموحدة  
بدخولها قلنا لعل ذلك نار خاصة يعنى ان الضمير فى يصلحها عايد الى  
نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون نارا مخصوصة لا يصلحها  
الا الكافر السادس قوله تع فى حق من خفت موازينه الم تكن آياتي  
تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون وح نقول الفاسق من خفت موازينه  
لقلته حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل  
مكذب كافر قلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالآيمان فلا يندرج فىمن  
خفت موازينه السابع قوله تع يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين  
اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق من وجهه مسود بالعصية

فيكون كافرا قلنا لا ثم أن كل فاسق كذلك أي مسود الوجه يوم  
 القيامة فان الآية لا تقتضي ذلك بل هي واردة في بعض الكفار الذين  
 كفروا بعد إيمانهم لقوله اكفرتم بعد إيمانكم الثامن أنه أي مرتكب  
 الكبيرة من أصحاب المشأمة وقال تع والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة  
 فدل على أن كل من كان من أصحاب المشأمة فهو كافر قلنا هو أي ما ذكرتم  
 من معنى الآية من باب إيهام العكس فإنها تدل على أن كل من كفر كان  
 من أصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كليا كما توقعتوه وأيضا ينتقص  
 استدلالكم بهذه الآية بالزائى والنساق المصدقين بما هو من ضروريات  
 الدين فانهما من أصحاب المشأمة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تع  
 ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وأنه يقتضى حصر المبتداء  
 في الخبر والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتداء فيصدق ج أن  
 كل فاسق كافر قلنا الحصر الذى ذكرتموه عنوع كونه مستفادا من الآية  
 لأن الكافر ابتداء كذلك أي فاسق لغة وان لم يطلق عليه لفظ  
 الفاسق في العرف الطارى على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن  
 كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل العاشر قوله تع أنه لا  
 يبيأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله  
 أي ثوابه قلنا كونه آيسا ممر للرجاء الحاصل له بسبب إيمانه الحادى  
 عشر قوله تع انك من تدخل النار فقد اخبرته مع قوله أن الآخرة اليوم  
 والسوء على الكافرين وتقريره أن الفاسق يدخل النار لسلايات العمامة  
 الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى لولاية الأولى وكل مخزى كافر  
 لولاية الثانية قلنا المفرد المحلى باللام وهو الخزى ههنا لا عموم له عندنا  
 فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا في الكافر أو نقول المراد به على تقدير عموم  
 الخزى الكامل فيلزم ج انحصار أفراد الكافر لا انحصار أفراد الخزى  
 مطلقا فيه الثاني عشر قوله تع وأما من أدنى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى



لم أوتَ كتابيَّةً الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى  
 كتابه يمينه وهو ظاهر بل بشماله ان لا ثالث هناك فيكون كافراً قلنا  
 ذكر قسمين من الناس في ذلك اليوم احدى من يؤتى كتابه يمينه ومن  
 يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث ان يجوز ان لا يؤتى بعضهم  
 كتابه بايدهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما يناهض ذلك مع ان  
 التخصيص ظ اي ان سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان  
 لا يؤمن بالله العظيم ليس عاماً لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل  
 القبلة مؤمنون بالله اي مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا  
 يؤمن الثالث عشر الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر  
 لقوله تع أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا  
عُوجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ قلنا يلزم ما ذكرتم تكفير الانبياء حيث  
 اعترفوا بظلمهم فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى اتي  
 ظلمت نفسي وقال بونس اتي كنت من الظالمين وحله ان يقال ما ذكر  
 بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله تع  
 وأما الذين فسقوا فمأواهم النار الاية وتامها كلما ارادوا ان يخرجوا  
 منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون  
 فانه يدل على ان كل فاسق كافر قلنا ليس قوله وأما الذين فسقوا باقيا  
 على عمومه الظاهر لانه يقتضي ان كل فاسق يكذب بالقيامة وانه بط  
 قطعاً الخامس عشر قوله تع يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر  
 الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فثبت بذلك ان كل مجرم داخل في  
 النار كافر ولا شبهة في ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه  
 وهو ان الاية متروكة الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذباً بيوم القيامة  
 وهو بط قطعاً السادس عشر قوله تع وسيف الذين كفروا الى قوله وسيف

الذين اتقوا ان يُعَلِّمَ منه ان الانسان اَمَّا مُتَقٍ يَسَاقُ اِلَى الْجَنَّةِ اَوْ كَافِرٍ

يَسَاقُ اِلَى النَّارِ وَالْجَوَابُ عَنْهُ قَدْ مَرَّ مِثْلُهُ وَهُوَ اَنْ ذِكْرَ قَسَمَيْنِ لَا يَدُلُّ عَلَى

عَدَمِ قِسْمٍ ثَالِثٍ السَّابِعُ عَشَرَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ تَرَكَ صَلَاةً مُتَعَمِّدًا

فَقَدْ كَفَرَ وَقَوْلُهُ عَمْرٌ مِنْ مَاتَ وَلَمْ يَحْتَجْ فَلَيْمَتْ اَنْ شَاءَ يَهُودِيًا وَاَنْ شَاءَ

نَصْرَانِيًا قُلْنَا الْآحَادُ لَا تَعَارِضُ الْإِجْمَاعُ الْمُنْعَقِدُ قَبْلَ حَدُوثِ الْمُخَالَفَيْنِ

الثَّامِنُ عَشَرَ وَلايَةُ اللَّهِ وَعِدَاوَتُهُ ضِدَّانٌ فَلَا وَاسِطَةَ بَيْنَهُمَا وَلايَةُ اللَّهِ إِيْمَانٌ

فَعِدَاوَتُهُ كُفْرٌ قُلْنَا لَا نَمْنَعُ عَدَمَ الْوَاسِطَةِ بَيْنَ كُلِّ ضِدِّينِ فَإِنَّ السَّوَادَ وَالْبَيَاضَ

مُتَضَادَّانِ وَبَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ فَجَازَ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ وَلايَتِهِ وَعِدَاوَتِهِ وَاسِطَةٌ

أَحْتَجُّ مِنْ زَعَمِ أَنَّهُ أَيْ مَرْتَكِبُ الْكَبِيرَةِ مُنَافِقٌ بِوَجْهَيْنِ الْأَوَّلُ نَقَلِي وَهُوَ

قَوْلُهُ عَمَّ آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ إِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا أَتَمَّنَ

خَانَ قُلْنَا هُوَ مَتْرُوكُ الظَّاهِرِ لِأَنَّ مِنْ وَعْدٍ غَيْرِهِ أَنْ يَخْلَعَ عَلَيْهِ خَلْعَةٌ

فَقَبِيصَةٌ ثُمَّ أَخْلَفَهُ لَمْ يَخْرُجْ بِذَلِكَ عَنْ الْإِيْمَانِ إِلَى النِّفَاقِ أَجْمَاعًا وَقِيلَ

مَعْنَاهُ أَنَّ هَذِهِ لِلْحَصَالِ الثَّلَاثِ إِذَا صَارَتْ مَعَ مَلَكَةٍ لِشَخْصٍ كَانَتْ عَلَامَةً

لنِّفَاقِهِ وَأَمَّا بِدُونِ كَوْنِهَا مَلَكَةً فَلَا إِلَّا يُرَى أَنَّ أَخُوهُ يُوسُفَ وَعَدُوا آبَاهُمْ

أَنْ يَحْفَظُوهُ فَاخْلَفُوا وَأَتَمَّنْتَهُمْ أَبُوهُمْ فَخَانُوا وَكَذَّبُوا فِي قَوْلِهِمْ فَأكَلَهُ

الذَّنْبُ وَمَا كَانُوا مُنَافِقِينَ اتَّفَاقًا عَلَى أَنَّ الْعَلَامَةَ الدَّالَّةَ عَلَى شَيْءٍ قَدْ لَا

تَكُونُ قِطْعِيَّةَ الدَّلَالَةِ فَيَجُوزُ تَخَلُّفُ الْمَدْلُولِ عَنْهَا الثَّانِي عَقْلِي وَهُوَ أَنَّ

مَنْ أَعْتَقَدَ مِنَ الْعُقْلَاءِ أَنَّ فِي هَذَا لِلْبَاحِرِ حَيَّةٌ لَمْ يُدْخِلْ يَدَهُ فِيهِ فَإِذَا زَعَمَ

ذَلِكَ ثُمَّ ادْخَلَ يَدَهُ فِيهِ عَلِمَ أَنَّهُ قَالَ لَا عَنْ أَعْتِقَادٍ فَكَذَا لِلْحَالِ فِيمَنْ

ارْتَكَبَ الْكَبِيرَةَ قُلْنَا مُضَرَّةٌ لِلْحَيَّةِ عَاجِلَةٌ مُحَقَّقَةٌ بِخِلَافِ عِقَابِ الذَّنْبِ

لِأَنَّهَا آجِلَةٌ وَغَيْرُ مُحَقَّقَةٍ أَنْ يَجُوزَ التَّوْبَةُ وَالْعَفْوُ فَانْتَرَقَا وَاحْتَجَّ الْمُعْتَرِضُ

بِوَجْهَيْنِ الْأَوَّلُ أَنَّ الْفَاسِقَ لَيْسَ مُؤْمِنًا لَمَّا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْإِيْمَانَ عِبَارَةٌ عَنْ

الطَّاهَاتِ وَلَا كَافِرًا بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّهُمْ أَيْ الصَّاحِبَةُ وَمِنْ بَعْدِهِمْ مِنَ السَّلَفِ



كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف الحصنات ولا يقتلونه  
ولا يحكمون برؤيته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اجمعهم على ان  
الكافر لا يعامل معه كذلك وايضا فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة  
المرءة من زوجها بمجرد رمي الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاص  
لانه ان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر  
بارتكاب قذف الحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين قلنا هو  
مؤمن وقد مر الكلام فيه في بيان حقيقة الايمان الثاني ما قاله واصل بن  
عطاء لعمر بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم وثاقا  
وايمانه مختلف فيه اى الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق  
واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق  
عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله من الامة بل قد  
اجمع من قبله على انه اى المكلف اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة  
خرق للاجماع المنعقد على الانحصار في دينك القسمين فيكون باطلا  
بلا اشتباه ، المفصل الخامس في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل  
يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة  
فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف  
المسلمون بعد نبينهم عم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن  
بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام باجمعهم ويعتبرهم وهذا مذهبه  
وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد من  
اهل الاهواء الا الخطائية فانهم يعتقدون جد الكذب وحكى الحاكم  
صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة رحمة الله عليه انه لم  
يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي  
وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل ابي الحسين تحامقوا فكفروا الاصحاب  
في امور سيأتينك تفصيلها فعارصه بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخرى

سَتُطْلَعُ عَلَيْهَا وَقَدْ كَفَرَ الْجِسْمَةُ مَخَالَفُوهُمْ مِنْ أَصْحَابِنَا وَمِنَ الْمُعْتَزِلَةِ

وَقَالَ الْإِسْتِثْنَانُ أَبُو إِسْحَقَ كُلُّ مُخَالَفٍ يَكْفُرُنَا فَتُحَسِّنُ نَكْفَرُهُ وَالْأَفْلَا لَنَا

عَلَى مَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَنَا وَهُوَ أَنْ لَا نَكْفُرَ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ أَنْ الْمَسَائِلَ

الَّتِي اخْتَلَفَ فِيهَا أَهْلُ الْقِبْلَةِ مِنْ كَوْنِ اللَّهِ عَالِمًا بِعِلْمٍ أَوْ مُوجِدًا لِفِعْلِ

الْعَبْدِ أَوْ غَيْرِ مُتَحَيِّزٍ وَلَا فِي جِهَةٍ وَنَحْوِهَا كَكَوْنِهِ مَرْتَبًا أَوْ لَا لَمْ يَبْحَثْ

النَّبِيُّ صَلَّعَ عَنْ اعْتِقَادٍ مِنْ حُكْمٍ بِإِسْلَامِهِ فِيهَا وَلَا الصَّحَابَةُ وَلَا التَّابِعُونَ

فَعُلِمَ أَنَّ صِحَّةَ دِينِ الْإِسْلَامِ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ فِي تِلْكَ الْمَسَائِلِ وَأَنَّ

الْخَطَأَ فِيهَا لَيْسَ قَادِحًا فِي حَقِيقَةِ الْإِسْلَامِ إِنْ لَوْ تَوَقَّعْتَ عَلَيْهَا وَكَانَ

لِلْخَطَأِ قَادِحًا فِي تِلْكَ الْحَقِيقَةِ لَوْجِبَ أَنْ يَبْحَثَ عَنْ كَيْفِيَّةِ اعْتِقَادِهِمْ فِيهَا

لَكِنْ لَمْ يَنْجَرْ حَدِيثُ شَيْءٍ مِنْهَا فِي زَمَانِهِ عَمَّ وَلَا فِي زَمَانِهِمْ أَصْلًا فَانْ قَبِلْ

لَعَلَّهُ عَمَّ عَرَفَ مِنْهُمْ ذَلِكَ أَيْ كَوْنَهُمْ عَالِمِينَ بِهَا أَجْمَالًا فَلَمْ يَبْحَثْ عَنْهَا

لِذَلِكَ كَمَا لَمْ يَبْحَثْ عَنْ عِلْمِهِمْ بِعِلْمِهِ تَعَّ وَفِدْرَتِهِ مَعَ وَجُوبِ اعْتِقَادِهِمَا

وَمَا ذَلِكَ إِلَّا لَعَلَّهُمُ بَانَّهُمْ عَالِمُونَ عَلَى طَرِيقِ الْجُمْلَةِ بَانَّهُ تَعَّ عَالِمٌ قَادِرٌ فَكُلُّهُ

لِحَالٍ فِي تِلْكَ الْمَسَائِلِ فَلَمَّا مَا ذَكَرْتُمُوهُ مَكَابِرُهُ لَا نَا نَعْلَمُ أَنْ الْأَعْرَابَ الَّذِينَ

جَاءُوا إِلَيْهِ عَمَّ مَا كَانُوا كُلُّهُمْ عَالِمِينَ بَانَّهُ تَعَّ عَالِمٌ بِالْعِلْمِ لَا بِالذَّاتِ وَأَنَّهُ مَرْتَبٌ

فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ وَأَنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا فِي مَكَانٍ وَجِهَةٍ وَأَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى أَعْمَالِ

الْعِبَادِ كُلِّهَا وَأَنَّهُ مُوجِدٌ لَهَا بِأَسْرَها فَالْقَوْلُ بَانَّهُمْ كَانُوا عَالِمِينَ بِهَا مِمَّا عُلِّمَ

فَسَادَهُ بِالنَّصْرِ وَأَمَّا الْعِلْمُ وَالْعُدْرَةُ فَهُمَا مِمَّا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ ثَبُوتُ نَبَوْتِهِ

لِتَوَقَّفَ دَلَالَةُ الْمَحْجُزَةِ عَلَيْهِمَا فَكَانَ الْاعْتِرَافُ وَالْعِلْمُ بِهَا أَيْ بِالنَّبَوَةِ دَلِيلًا

لِلْعِلْمِ بِهِمَا وَلَوْ أَجْمَالًا فَلِذَلِكَ لَمْ يَبْحَثْ عَنْهُمَا قَالَ الْأَمَامُ الرَّارِي الْأَصُولُ

الَّتِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا صِحَّةُ نَبَوَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّعَ ادَّتْنَهَا عَلَى مَا يَلِيْقُ بِأَصْحَابِ

الْجُمْلِ ظَاهِرَةٌ فَإِنَّ مِنْ دَخَلَ بِسْتَانَا وَرَأَى أَزْهَارًا حَادِثَةً بَعْدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ

ثُمَّ رَأَى عِنْقُودَ عِنَبٍ قَدْ أَسْوَدَ جَمِيعَ حَبَاتِهِ إِلَّا حَبَةً وَاحِدَةً مَعَ تَسَاوِيِ

نَسْبَةِ الْمَاءِ وَالْهَوَاءِ وَحَرِّ الشَّمْسِ إِلَى جَمِيعِ تِلْكَ الْحَبَاتِ فَإِنَّهُ يُصْطَرُّ إِلَى الْعِلْمِ



بأن مُخَدِّثَهُ فاعِلٌ مُخْتَارٌ لَأنَّ دَلَالَةَ الْفِعْلِ الْمُخْتَصِمِ عَلَى عِلْمِ فَاعِلِهِ  
 وَاخْتِيَارِهِ ضَرُورِيَّةٌ وَدَلَالَةُ الْمَحْزُورَةِ عَلَى صِدْقِ الْمَدْعَى ضَرُورِيَّةٌ أَيْضًا وَإِذَا  
 عُرِفَ هَذِهِ الْأَصُولُ امْكُنَ الْعِلْمُ بِصِدْقِ الرَّسُولِ فَتَبَيَّنَ أَنَّ أَصُولَ الْإِسْلَامِ  
 جَلِيلَةٌ وَأَنَّ ادِّلتَهَا مُجْمَلَةٌ وَأَصَاحَتُهُ فَلِذَلِكَ لَمْ يَبْهَثْ عَلَيْهَا بِخِلَافِ الْمَسَائِلِ  
 الَّتِي اخْتَلَفَ فِيهَا فَاتَّقِهَا فِي الظُّهُورِ وَالْجَلَاءِ لَيْسَتْ مِثْلَ تِلْكَ الْأَصُولِ بَلْ  
 أَكْثَرُهَا عَمَّا وَرَدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ مَا يَتَخَيَّلُهُ الْمُبْطِلُ مُعَارِضًا لِمَا يَحْتَجُّ بِهِ  
 الْمُحَقِّقُ فِيهَا وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَدَّعِي أَنَّ التَّأْوِيلَ الْمُنَاطِقَ لِمَذْهَبِهِ أَوَّلَى  
 فَلَا يُمْكِنُ جَعْلُهَا مِمَّا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صَحَّةُ الْإِسْلَامِ فَلَا يَجُوزُ الْأَقْدَامُ عَلَى  
 التَّكْفِيرِ إِذَا فِيهِ خَطَرٌ عَظِيمٌ وَلِنَذْكُرَ الْآنَ مَا كُفِّرَ بِهِ بَعْضُ أَهْلِ الْقِبْلَةِ  
 وَنُفَصِّلَ عَنْهَا عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ وَفِيهِ أَبْحَاثُ الْأَوَّلُ كُفِّرَتْ الْمُعْتَزِلَةُ فِي أُمُورِ  
 الْأَوَّلِ نَفَى الصِّفَاتِ لِأَنَّ حَقِيقَةَ اللَّهِ ذَاتَ مُوصُوفَةٍ دَائِمًا بِهَذِهِ الصِّفَاتِ  
 الْكِمَالِيَّةِ الَّتِي هِيَ الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ وَالْحَيَوَةُ وَنِظَائِرُهَا فَمُنْكَرُهُ أَيْ مَنْكَرُ  
 اتِّصَافِهِ بِهَا جَاهِلٌ بِاللَّهِ وَالْجَاهِلُ بِاللَّهِ كَافِرٌ قُلْنَا الْجَهْلُ بِاللَّهِ مِنْ جَمِيعِ  
 الْوُجُوهِ كَفَرٌ لَكِنْ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ أَهْلِ الْقِبْلَةِ يَجْهَلُهُ كَذَلِكَ فَاتَّهَمَ عَلَى  
 اخْتِلَافِ مَذَاهِبِهِمْ اعْتَرَفُوا بِأَنَّهُ قَدِيمٌ أَزَلِي عَالِمٌ قَادِرٌ خَالِقُ السَّمَوَاتِ  
 وَالْأَرْضِ وَالْجَهْلُ بِهِ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ لَا يَصْرُ وَإِلَّا لَزِمَ تَكْفِيرُ الْمُعْتَزِلَةِ وَالْأَشَاعِرَةِ  
 بَعْضُهُمْ بَعْضًا فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ أَيْ لَوْ كَانَ الْجَهْلُ بِتَفَاصِيلِ الصِّفَاتِ قَادِحًا  
 فِي الْإِيمَانِ لَكُفِّرَ بَعْضُ الْأَشَاعِرَةِ بَعْضُهُمْ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنْ تَفَاصِيلِهَا وَكَذَا  
 لِلْحَالِ فِي مُعْتَزِلَةِ الْبَصْرَةِ وَبَغْدَادَ فَاتَّهَمُوا اخْتَلَفُوا أَيْضًا فِيهَا الثَّانِي مِنْ تِلْكَ  
 الْأُمُورِ انْتِكَارُهُمْ إِيْجَادَ اللَّهِ لِفِعْلِ الْعَبْدِ وَإِنَّهُ كَفَرٌ أَمَّا أَوَّلًا فَلِأَنَّهُمْ جَعَلُوهُ غَيْرَ  
 قَادِرٍ عَلَى فِعْلِ الْعَبْدِ أَمَّا عَلَى عَيْنِهِ كَالْجَبَائِيَّةِ وَأَمَّا عَلَى مِثْلِهِ كَالْبِلَاخِيِّ وَاتِّبَاعَهُ  
 وَأَمَّا عَلَى الْقَبِيحِ مُطْلَقًا كَالنِّظَامِ وَمَتَابَعِيهِ وَجَعَلُوا الْعَبْدَ غَيْرَ قَادِرٍ عَلَى فِعْلِهِ  
 تَعِ فَهُوَ اثْبَاتٌ لِلشَّرِيكِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْمَجُوسِ حَيْثُ اثْبَتُوا لَهُ شَرِيكًَا لَا  
 يَفْدُرُ أَحَدُهُمَا عَلَى مَقْدُورِ الْآخَرِ وَأَمَّا ثَانِيًا فَلِلْإِجْمَاعِ الْمُنْعَقِدِ مِنَ الْأُمَّةِ

على التصرع والابتغال الى الله في أن يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر  
 وهم ينكرونه لأنهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه  
 وأما نفس الايمان فليس من فعله تع بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة  
 في ذلك الابتغال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا لقولهم أن الله لا  
يقدر على فعل الشيطان بل كفروا لغيره وهو قولهم بتناهي مقدورات الله  
تع وعاجزة عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة  
وأيضا خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي  
صار من ضرورات الدين ثم أن سلمنا أن خرق الاجماع الذي ذكرتموه  
كفر قلنا ذلك الخرق ليس من مذهبهم بل غابته أنه لازم منه ومن يلزمه  
الكفر ولا يعلم به لم قلت أنه كافر الثالث قولهم بخلف القرآن وفي

الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد فلا تفيد علما  
أو المراد بالمخلوق هو المختلف أي المفتري يقال خلف الافك واختلقه  
وتخلفه أي افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى أنه  
حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على أن ما شاء الله كان وما لم  
يشاء لم يكن وقد ورد في الحديث أيضا وهم ينكرونه حيث يدعون أنه  
قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا نمنع الاجماع وعلى  
تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم  
شيء أي ثابت متقرر في الازل وأنه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما نفاة  
الاحوال الذين كانوا قبل أبي هاشم لان ذاته عندهم وجوده يعني أن نافي  
الاحوال يلزمه القول بأن ذات الشيء عين وجوده فإذا كانت الذات  
عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات  
ح موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول  
بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم الزام



للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالتزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما  
 مر عن قريب السادس انكارهم الرؤية وقد دلّ القرآن على أن منكرها كافر  
 لأنه قال تع بل هم بلقاء ربهم كاثرون فلما اللعاء حقيقة في الالتقاء  
 والوصول الى خمسة الشيء وذلك مح في حقه نع فتعين أنه في الآية مجاز  
 فلعل المراد به لغاء ثواب الله لا رؤيته فإن المفسرين كلهم قالوا المراد به  
 الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب  
 بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لأنه سد باب اثبات الصانع ان  
 طريقه قياس الغائب على الشاهد وانما جاز عدم استناد فعلنا اليها جاز  
 استناد الحوادث لا الى محدثها اى الطريق الى احتياج العالم في حدوثه  
 الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها اليها فان لم تحتج  
 هي في حدوثها اليها لم يمكن القياس بالقول به سد لباب اثبات صانع  
 العالم وهو كفر فلنا ليس الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع  
 منه حصرا في القياس المذكور ان قد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه  
 خمسة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثاني من تلك الامور نسبة فعل  
 العبد الى الله تع لأنه يلزمه كونه فاعلا للفيايح فجاز اظهار المعجز على يد  
 الكاذب ان غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تع فلا يبقى  
 للمعجزة دلالة على صدق النبي وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع  
 الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرايع بالكلية فلنا قد  
 اجبنا عنه بما مر من انه لا قبيح بالنسبة اليه تع بل الافعال كلها بحسن  
 صدورها عنه ومن ان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره  
 عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى آخر ما سرفي  
 البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بتقديم  
 متعدده وقد كفر النصارى للقول بتقديم ثلثة فكيف الستة او السبعة

قلنا قد مرّ جوابه في بحث القَدَمِ وأشير إليه في مباحث الصفات الرابع

قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعاً  
ان هو مركّب مما لا يجتمع في الوجود معاً بل بنعدم المتقدّم عند وجود  
المتأخّر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات التى يتكلم بها  
الله على مذهبكم قد انتفت وما فتكلم به حروف واصوات آخر فما نسمعه

ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مفرّ لكم الا ان تقولوا ما نسمعه  
وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول  
نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث من ابحاث انتكفير قد كفر المجسّمة

بوجوه الاول ان تجسيمه جهل به وقد مرّ جوابه وهو ان الجهل بالله من  
بعض الوجوه لا يضرّ الثالى انه عابد لغير الله فيكون كافراً كعابد الصنم  
قلنا ليس المجسّم عابداً لغير الله بل هو معتقد في الله المخالف الرازق

العالم الفادر ما لا يجوز عليه ما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله

فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث لقد

كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا لانهم  
جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهؤلاء المجسّمة كذلك لانهم جعلوا الجسم

الذى هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدّم من انه  
اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون

مشركا الرابع من تلك الابحاث قد كفر الروافض والخوارج بوجوه الاول ان  
القدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة

بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول حيث اتى عليهم وعظمهم

فيكون كفراً قلنا لا ثناء عليهم خاصة اى لا ثناء في القرآن على واحد  
من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس  
داخلاً في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيه



عندهم فلا يكون قدحهم تكذيباً للقرآن وأما الأحاديث الواردة في  
تركيب بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد  
فلا يكفر المسلم بانكارها أو تقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم  
مقيدان بشرط سلامة العافية ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم

لرسول الثاني الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة  
وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافراً  
فلنا هو اى من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلم كونهم من  
أكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله عم من قال لاخيه  
المسلم يا كافر فقد باء به اى بالكفر احدهما قلنا آحاد وقد اجمعت  
الامة على ان انكار الآحاد ليس كفراً ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد

أنه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودى او نصرانى فقال له يا كافر لم يكن  
ذلك كفراً بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام  
الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكننا اذا فتشنا عقائد الفرق الاسلامية  
وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير  
اله سبحانه ونع او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة  
محمد مر او الى نمة واستخفافه او الى استباحة الحرمات واسقاط  
الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله وسنزيد لهذا الذى ذكرناه في  
المفصل الخامس تحقيقاً اذا فصلنا الفرق الاسلامية وبنينا عقائدهم في فصيل  
هذا الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق • المرصد الرابع في الامامة

ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافاً للشيعة بل هي عندنا  
من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين ان نصب الامام عندنا واجب على الامة

سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيها بمن قبلنا ان قد جرت العادة من  
المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للفايدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه

معاصد المرصد الاول في وجوب نصب الامام فلا بد من تعريفها أولاً قال قوم

من اصحابنا الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من  
 الانتخاب فقيّد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والفقيّد  
 الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس  
 شخصا واحدا ونقص هذا التعريف بالنبوة والآتي ان يقال في خلافة الرسول  
 في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة  
 وبهذا الفيد الاخير يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا  
 ويخرج المجتهد ان لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده  
 خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا  
 في ان نصب الامام واجب او لا واختلف الفايلون بوجوبه في طريق معرفته  
 كما اشار اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة  
 والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبى وابو الحسين من المعتزلة بل عقلا  
 وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل  
 على الله سبحانه إلا أن الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن  
التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرّفا لله وصفاته  
على ما مر من انه لا بدّ عندهم في معرفته من معلّم وقالت الخوارج لا  
 يجب نصب الامام أصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم  
 كهشام الغوطيّ وأتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كأبي بكر  
 الاصمّ وتابعيه بالعكس أى يجب عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات  
مذهبنا ان نقول أمّا عدم وجوبه على الله أصلا وعدم وجوبه علينا عقلا  
فقد مرّ لما تبين من انه لا وجوب عليه تع ولا حكم للعقل في مثل ذلك  
وأمّا وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في  
الصدر الاول بعد وفاة النبي صلعم على امتناع خلّو الوقت عن خليفة  
وامام حتّى قال ابو بكر رضى الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاته



أَلَا إِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ وَلَا بَدَّ لِهَذَا الدِّينِ مَنْ يَقُومُ بِهِ فَبَادَرَ الْكَثْرُ إِلَى  
قَبُولِهِ وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ لَا حَاجَةَ إِلَى ذَلِكَ بَلْ اتَّفَقُوا عَلَيْهِ وَقَالُوا نَنْظُرُ فِي هَذَا  
الْأَمْرِ وَبَكَرُوا إِلَى سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ وَتَرَكُوا لَهُ أَهَمَّ الْأَشْيَاءِ وَهُوَ دَفْنُ رَسُولِ  
اللَّهِ صَلَّعُمْ وَاخْتَلَفُوا فِيهِمْ فِي التَّعْيِينَ لَا يَقْدَحُ فِي ذَلِكَ الْإِتِّفَاقُ وَلَمْ يَزَلِ النَّاسُ  
بَعْدَهُمْ عَلَى ذَلِكَ فِي كُلِّ عَصْرِ إِلَى زَمَانِنَا هَذَا مِنْ نَصَبِ إِمَامٍ بَيَانٌ لِذَلِكَ  
أَيُّ لَمْ يَزَلِ النَّاسُ عَلَى نَصَبِ إِمَامٍ مُتَّبِعٍ فِي كُلِّ عَصَرٍ فَإِنْ قِيلَ لَا بَدَّ لِلْإِجْمَاعِ  
الْمَذْكُورِ مِنْ مُسْتَنَدٍ كَمَا عَلِمَ فِي مَوْضِعِهِ وَلَوْ كَانَ لَنُقِلَ ذَلِكَ الْمُسْتَنَدُ نَقْلًا  
مُتَوَاتِرًا لَتَوَفَّرَ الدَّوَاعِي إِلَى إِلَيْهِ قَلْنَا اسْتَغْنَى عَنْ نَقْلِهِ بِالْإِجْمَاعِ فَلَا تَوَفَّرَ  
لِلدَّوَاعِي أَوْ نَقُولُ كَانَ مُسْتَنَدُهُ مِنْ قَبِيلِ مَا لَا يُمْكِنُ نَقْلُهُ مِنْ قَرَأَنِ  
الْأَحْوَالِ الَّتِي لَا يُمْكِنُ مَعْرِفَتُهَا إِلَّا بِالْمُشَاهَدَةِ وَالْعِيَانِ مَنْ كَانَ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ  
عَمِ الثَّانِي مِنَ الْوَجْهَيْنِ أَنْ فِيهِ أَيُّ فِي نَصَبِ الْإِمَامِ دَفْعَ ضَرَرٍ مُظَنُّونَ وَإِنَّهُ  
أَيُّ دَفْعَ الضَّرَرِ الْمُظَنُّونَ وَاجِبٌ عَلَى الْعِبَادِ إِذَا قَدَرُوا عَلَيْهِ إِجْمَاعًا بَيَانُهُ  
أَيُّ بَيَانٍ أَنْ فِي نَصَبِ الْإِمَامِ دَفْعَ ذَلِكَ الضَّرَرِ أَنَا نَعْلَمُ عِلْمًا يَقَارِبُ الضَّرُورَةَ  
أَنْ مَقْصُودُ الشَّارِعِ فِيْمَا شُرِعَ مِنَ الْمَعَامَلَاتِ وَالْمُنَاسَكَاتِ وَالْجِهَادِ وَالْحُدُودِ  
وَالْمَقَاصِدَاتِ وَإِظْهَارِ شُعَارِ الشَّرْعِ فِي الْأَعْيَادِ وَالْجُمُعَاتِ أَمَّا هُوَ مُصَالِحٌ  
عَائِدَةٌ إِلَى الْخُلُقِ مَعَاشًا وَمَعَادًا وَذَلِكَ الْمَقْصُودُ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِإِمَامٍ يَكُونُ مِنْ  
قَبْلِ الشَّارِعِ يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ فِيْمَا يَعْزُّ لَهُمْ فَانْهَرُ مَعَ اخْتِلَافِ الْأَهْوَاءِ  
وَتَشْتَتِ الْأَرَءِ وَمَا بَيْنَهُمْ مِنَ الشَّكْنَاءِ قَلْبًا يَنْقَادُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ فَيُقْصَى  
ذَلِكَ إِلَى التَّنَازُعِ وَالتَّوَاتُبِ وَرَبَّمَا أَدَّى إِلَى هَلَاكِهِمْ جَمِيعًا وَشَهِدَ لَهُ  
التَّجَرُّبَةُ وَالْفِتْنَةُ الْقَائِمَةُ عِنْدَ مَوْتِ الْوَلَاةِ إِلَى نَصَبِ آخَرٍ بِحَيْثُ لَوْ تِمَادَى  
لِمَطْلَبِ الْمَعَاشِ وَصَارَ كُلُّ أَحَدٍ مُشْغُولًا بِحِفْظِ مَالِهِ وَنَفْسِهِ تَحْتَ قَابِضِ  
سَيْفِهِ وَذَلِكَ يُوَدِّي إِلَى رَفْعِ الدِّينِ وَهَلَاكِ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ فَفِي نَصَبِ

الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح  
المسلمين واعظم مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمعى فان قيل على  
سبيل المعارضة في المقدم وفيه اضرار ايضا فانه منقضى بقوله عم لا ضرر ولا  
اضرار في الاسلام وبيانه اى بيان ان فيه اضرارا من ثلاثة اوجه الاول تولية  
الانسان على من هو مثله بتحكّم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لا يهتدى  
اضرار به لا محالة الثانى انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة  
فيما سلف من الاعصار فيفضى الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس  
الثالث انه لا يجب عصيته كما سبأى تقريره فيتصور ح منه الكفر  
والفسوق فان لم يُعزل ضرر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة  
ان يحتاج في عزله الى محاربتة فلنا الاضرار اللارم من تركه اى ترك نصبه  
اكثر بكثير من الاضرار اللارم من نصبه ودفع الضرر الاعظم عند التعارض  
واجب احتج المانع من وجوب نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه  
علينا الاول توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم  
الدنيوية ما تحت عليه طبايعهم واديانهم فلا حاجة بهم الى نصب من  
يتحكّم عليهم فيما يستفلّون به وبدلّ عليه اى على ما ذكرناه من عدم  
الحاجة اليه انتظام احوال العربان والبدو الى الخارجين عن حكم السلطان  
الثانى الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعدّد وصول آحاد  
الرعية اليه في كل ما يعنّ لهم من الامور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه  
للعمامة فلا يكون واجبا بل جانزا الثالث للامامة شرط قلما توحيد في  
كل عصر وعند ذلك فان اقاموا اى الناس فاقدّها لم يأتوا بالواجب  
عليهم بل بغیره وآلا يفيموه اى وان لم يفيموا انفاذ غفد تركوا الواجب  
فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممقنا



والجواب عن الاول انه وان كان مكننا عقلا فممتنع عادة لما برى من ثوران  
 الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والسبواى  
 كالذئاب الشاردة والاسود الضاربة لا يبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ  
 في الغالب على سنة ولا فرض فقد اختل امرهم في دنياهم ودينهم وليس  
 تشوفهم اى تطلعهم الى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم بحديث يغنيهم  
 عن رياسة السلطان عليهم ولذلك قيل ما يزع السلطان اى يكفه اكثر  
 مما يزع القرآن وقيل ايضا السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان  
 والجواب عن الثانى لا نم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط  
 بل ويكون ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم ونصبه من يرجعون اليه  
 وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا  
 للواجب ان لا وجوب عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد  
 للجامع لشرايطها فلا محذور في ذلك الترك ثم قال الموجبون لنصب الامام  
 على الانام عقلا ان اصل دفع المصرة واجب بحكم العقل قطعا فكذلك  
 المصرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات المظنونة  
 المندرجة تحت اصل قطعي للحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا  
 مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا  
 الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه وكذا من علم  
 ان الحابط السافط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحابط يسقط  
 فالعقل الصريح يقضى بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم  
 العقل بالوجوب واخوانه بل هي لا تستفاد الا من الشرع احتج الموجب  
 لنصب الامام على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد  
 عن المعصية واللطف واجب عليه تع والجواب بعد منع وجوب اللطف ان

اللطف الذي ذكرتموه إنما يحصل بإمام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس إلى الطاعات ويذجرهم عن المعاصي بإقامة الحدود والفصاحص وينتصف للمظلوم من الظالم وأنتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الإمام المعصوم المختفى ليس بلطف أن لا يتصور منه مع الاختفاء تقربب الناس إلى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه تع والآن لزم كونه تع في زماننا هذا تاركاً للواجب وهو مع حاجة الخوارج على عدم وجوبه مطلقاً أن نصبه يثير الفتنة لأن الأهواء مختلفة فيدعى كل قوم إمامة شخص وصلوحيها دون الآخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهدة بذلك نعم إن اختيار الأمة نصب أمير أو رئيس ينتقلد أمورهم ويرتب جيوشهم ويحصى حوزتهم كان لهم ذلك من غير أن يلحقهم بتركه حرج في الشرع وأنت خير بان هذه الحاجة على عدم جواز نصب الإمام أدل منها على عدم وجوبه والجواب أنه إن لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وإن وقع يجب عندنا تقديم الأعلين فإن تساويها فالأورع فإن تساويها فالأسن وبذلك تندفع الفتنة والتخالف وأما الفارقون أي المفضلون منهم فقالوا تارة هو أي نصب الإمام حال الفتنة يزيد لها أن ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب وأما في حال العدل والأمن فيجب نصبه أن هو أقرب إلى اظهار شعائر الاسلام وقالوا تارة هو حال الأمن والإنصاف بين الناس لا حاجة إليه وإنما يجب عند الخوف وظهور الفتن وأعلم أن عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب أولاً تدل على أن النقايل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الأبرار والنهاية ، المقصد الثاني في شروط الإمامة للجمهور على أن أهل الإمامة ومستحقها من هو مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين متمكناً من إقامة الحاجج وحل الشبهة في العقائد الدينية مستقلاً بالفتوى



في النوازل واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ  
 العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا  
 الشرط ذو رأى وبصارة بتدبير الحرب والسلام وترتيب الجيوش وحفظ  
 الثغور ليقوم بامور الملك شجاع قوى القلب ليقوى على الذب عن الحوزة  
 والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روى انه عم وقف بعد انهزام  
 المسلمين في الصف قايلًا انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا  
 يهولُه ايضًا اقامة الحدود وضرب الرقاب وقيل لا يشترط في الامامة هذه  
 الصفات الثلاث لانها لا توجد الآن مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما ان  
 يجب نصب فاعدها فيكون اشتراطها عبثًا لتحقيق الامامة بدونها  
 او يجب نصب واجدها فيكون تكليفًا بما لا يطاق او لا يجب لا هذا  
 ولا ذاك وح يكون اشتراطها مستلزمًا للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب  
 فاعدها فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها نعم يجب ان يكون عدلًا  
 في الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه  
 فيضيع الحقوق عا ولا يصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغًا لقصور  
 عقل الصبي نكرا ان النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة  
 السيد عن وظائف الامامة ولئلا يكثر فيعصى فان الاحرار يستحقرون  
 العبيد ويستنكفون عن طاعتها فهذه الصفات الثمان او الخمس شروط  
 معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط  
 الثلاث الاول عما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود باننا نختار عدم  
 الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاعدها دفعا للمفاسد التي تندفع  
 بنصبه وههنا صفات آخر في اشتراطها خلاف الاولى ان يكون قرشيًا اشتراطه  
 الاشاعرة والنجباءيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عم الامة من  
 فرش ثم ان الصحابة عملوا بمقتضى هذا الحديث فان ابا بكر رضى  
 الله عنه استدلل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بما حضر

الصحابية فقبلوه واجمعوا عليه قصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط  
القرشية احتجوا أي المانعون من اشتراطها بقوله عم السمع والطاعة ولو  
عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك  
للحديث فيمن أمره الامام أي جعله اميرا على سرية او غيرها كناحية  
ويجب حملُه على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة  
على سبيل الغرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا  
الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالثة ان  
يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد  
شرطه الامامية الرابعة ظهور المعجزة على يده ان به يعلم صدقه في دعوى  
الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلاثة واشتراطها في الامامة  
انا ندل عن قريب على خلافة ابي بكر وكونه اماما حقا ولا يجب له شيء  
مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والاخرين لا يجبان  
له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله  
ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط  
العصمة بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم أي لتعليم الناس  
المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته  
لما صلاح لذلك ولم يفد تعليمه اليقين ان يجوز ح خطاؤه فيما علم  
واما لجواز الخطاء على غيره في الاحكام كما ذهب اليه الامامية فلو جاز  
الخطاء عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام آخر وتسلسل  
الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم من دفع الضرر  
المظنون الثاني من الوجهين قوله تع لا ينال عهدى الظالمين في جواب  
ابراهيم عم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد



يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من أهل الحزّ والعقد فصلا عن  
أجماع الأمة من علماء أمصار الاسلام ومجتهدى جميع أقطارها هذا كما  
مضى ولم ينكر عليهم أحد وعليه اى على الاكتفاء بالواحد والاثنين في  
عقد الامامة انطوت الأعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الأصحاب  
يجب كون ذلك العقد من واحد واثنين بمشهد بيّنة عادلة كفّا للخصام

في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سراً قبل من عقد له جهراً فانه اذا لم  
يشترط البيّنة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سراً واذا اشترطت  
اندفعت لا ان ذلك العقد غير صحيح وهذا الذى فُكر من اعتبار البيّنة  
العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية فياجتهد فيها ويعمل بما يودى  
الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد تفحص عن المتقدم  
فأمضى ولو اصر الآخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل حتى يفى الى امر  
الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع  
واستيناف العقد لمن وقع عليه الاختيار ولا يجوز العقد لامامين في صقع  
اى جانب متصايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام  
أما في متسعها اى أما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا  
يسع الواحد تدبيره فهو محلّ الاجتهاد لوقوع الخلاف وللامامة خلع الامام  
وعزله بسبب يوجبه مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين  
وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلاؤها  
وان ادّى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المصرتين ، تذييب قالت الجارودية  
من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمى خرج  
بالسيف داعيا الى الحق وكان عالماً بامور الدين شجاعاً فهو امام يجب  
مطاعته فلذلك جئوا تعدد الأئمة في صقع متصايق الاقطار وهو  
خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا

الدعوة طريقاً ثبتت امامة قال الامام الرازي اتفقت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهي ان يباين الظلمة مَنْ هو من اهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه وأما الطريقان الآخران فنفاهما الامامية واتفقت اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية على ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي ، المقصد الرابع في الامام الحق بعد رسول الله صلعم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة علي رضي الله عنهما لنا وجهان الاول ان طريقه إما النص او الاجماع بالبيعة أما النص فلم يوجد لما سيأتي وأما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر اتفاقاً من الامة الثاني الاجماع منعقد على حقيقة امامة احد الثلاثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعه كما نازع علي معاوية لأن العادة تقضى بالمنازعة في مثل ذلك ولأن ترك المنازعة مع امكانها مُخِلّ بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انقلام العصمة وانتم توجبونها في الامام وتجعلونها شرطاً لصحة امامته لا يقال لا ثم الامكان اى امكان منازعتهم ابا بكر لانا نقول علي في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة مع علو منصبها ورجته والحسن والحسين مع كونهم سبطي رسول الله ولداه والعباس مع علو منصبه معه فانه روى انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عمر رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سَلَّ السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتكم يا بني



عبد مناف ان يلى عليكم تيمى<sup>٩</sup> والله لأملأن الوادى خيلا ورجلا وكرونت  
الانصار خلافة ابى بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما مر  
من قوله عم الائمة من قريش ولو كان على امامة على نص جلى<sup>٩</sup> كما ادعته  
الشبيعة لأظهروه قطعا ولأمكنهم المنازعة جزما وكيف لا وابو بكر عندهم  
اى عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فأتى  
بقتصور امتناع المنازعة معه وكلام الشيعة فى اثبات امامة على يدور على  
امور أحدها ان الامام يجب ان يكون معصوما لما مر وابو بكر لم يكن  
معصوما اتفاقا ولما سنده وكذا العباس فتعينت امامة على والجواب  
منع وجوب العصمة وقد تقدم ثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات  
الامامة وامامة ابى بكر انما تستند اليها اتفاقا للجواب ما مر من ان البيعة  
طريقة صحيحة لاثبات الامامة ثالثها على افضل الخلايق بعد رسول الله عم  
ولا يجوز امامة المفصول مع وجود الفاضل وسيأتى ذلك تقريرا وجوابا  
رابعها نفى اهلية الامامة عن ابى بكر لوجوه الاول انه كان ظالما وقال تع  
لا يندل عهدى الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقال تع  
والكافرون هم الظالمون فحصر الظلم الكامل فى الكفر وايضا فمنع ابو بكر  
فاطمة أرضها لقدك<sup>٩</sup> وهى قرية بخيبر كانت للنبي صلى الله تع عليه ومات عنها  
وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها لانه قال تع وان كانت واحدة فلها  
النصف وايضا فاطمة معصومة لقوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم  
الرجس اهل البيت فى معرض الامتنان والتعظيم فوجب ان ينتفى عنهم  
الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم ولقوله عم فاطمة  
بضعة متى<sup>٩</sup> وأنه عم معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة صادقة فى دعويها  
الارث لان الكذب عمدا رجس ينافى العصمة وكذا الخلاء فيه قلنا شرائط

الامامة ما تقدم وكان ابو بكر مستاجمعا لها يدل عليه كتب السير

والتواريخ ولا ثم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه  
حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح  
فمن آمن عند البعثة واصلاح حاله لا يكون ظالما قولهم خالف الآية في

منع الارث قلنا لمعارضتها لقوله عمر نحن معاشر الانبياء لا نورث ما  
تركناه صدقة وان قيل لا بد لكم من بيان حجية ذلك للحديث الذي

هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا حجية خبر  
الواحد والترجيح لما لا حاجة بنا اليه ههنا لانه رضى الله عنه كان حاكما  
بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالة على  
ما حملة عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرفها اليه  
بقربنة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب

الارث قولهم فاطمة معصومة قلنا مم لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه  
كما رواه الصحاك فانه نقل باسناده عن النبي عمر انه قال حين سألته  
عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله  
بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم وعليًا والحسن والحسين وجعفر  
وازواج محمد واقرباءه ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عم بضعة مني

مجاز قطعاً لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي قد تقدم ما  
فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض للجملة في جميع الاحكام فلعل المراد  
بها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة فان قيل ادعت فاطمة انه  
عم تحلها اى اعطاها فدكا نخلة وعطية وشهد عليه على والحسن والحسين  
وأم كلثوم والصحيح أم ايمن وهى امرأة اعتقها رسول الله صلعم وكانت  
حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له أسامة فرد ابو بكر شهادتهم  
فيكون ظالما فلنا أم الحسن والحسين فلفرعية لان شهادة الولد لا تقبل



لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين في ذلك  
 الوقت وأما عليّ وأمّ كلثوم فللقصورة عن نصاب البيّنة وهو رجلان او رجل  
 وامرأتان ولعلّاه اي ابا بكر لم ير للحكم بشاهد وديمين لانه مذهب كثير من  
 العلماء وايضا قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للاخر غير  
 مقبولة الثاني من الوجوه الدالة على نفى اهليته للامامة انه لم يؤلّه النبي  
 عم شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة فوائين الشرع والسباسات العامة  
 فجمع كثير في حال حياته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة البراءة على  
 اهلها في موسم الحج عرّكه عنها بإتباعه عليّا وقال لا يبلغ عتيّ إلا رحل متي  
 ولم يره اهلا لنيلغ ذلك فأتى يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة  
 الشاملة لكل الامة فلما لا نم انه لم يؤلّه شيئا بل أمّره على الحجيج سنة  
 تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وأمره بالصلوة  
 بالناس في مرضه الذي توفّي فيه وانما أنمعه عليّا في تلك السنة بعد  
 خروجه من المدينة لان عادة العرب في اخذ العهد وليّها ان يتولاه  
 الرجل بنفسه او احد من بني عمه ولم يعزله عمّا ولاه من أمره الحجيج  
 فولّهم عزله عن الصلوة كذب وما نقلوه فيه مختلف الروايات الصحيحة  
 متعاضدة على ذلك فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصدّ النبي صلعم  
 خلف احد من امته إلا خلف ابي بكر وصليّ خلف عبد الرحمن بن  
 عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن أبيه  
 انه قال لما نفل النبي عم عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان  
 يصليّ بالناس وربما خرج النبي صلعم بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة  
 فيصليّ خلفه ولم يصدّ خلف احد غيره الا انه صليّ خلف عبد الرحمن  
 ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس بن مالك ان ابا

بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة فكشف النبي عم ستره للحجرة بنظر الينا وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسم بصاحك فكذنا نظير من الفرح فنكص ابو بكر على عقبه وثلث ان النبي خارج الى الصلوة فاشار الينا أن اتسوا صلواتكم وأرخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وأرخى للحجاب فلم يقدر عليه حتى مات وأما ما روى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عايشة انه هم امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى الخراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره فهو انما كان في وقت آخر الثالث من تلك الوحوة شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة المازني بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لا اجد لك في كتاب الله وسنة رسوله شيئا ارجعى حتى اسأل الناس فأخبر ان رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام مر وانما الواجب الاجتهاد ولا يفتضى كون جميع الاحكام عتيده او حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظرو تأمل وانه اي ابا بكر مجتهد ان ما من مسألة في الغالب الا وله فيه قول مشهور عند اهل العلم وإحراق فجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا تقبل توبته الزنديق في الاصح وأما قطع اليسار فلعله من غلط الجلال او رماه في المرة الثالثة من السرفة وهو رأى الاكثر من العلماء ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه غير بدع من المجتهد الباحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه النافية لصلوحة للامامة عمر مع انه حميمه وناصره وله العهد



اى عهد الامامة من قبله قد دمه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن ابي  
 بكر في الخطيئة الشاهر فقال ذبيبة سوء وهو خير من ابيه وانكر عمر  
 عليه اى على ابي بكر عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن  
 نويرة وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها ولذلك تزوج بزوجه من ليلته  
 وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اعمد سيفا شهرة  
 الله على الكفار وقال عمر مخاطبا لخالد لَان وَلَيْتُ الامر لاَقِيدَنَّكَ به وقال  
 عمر في دمه ايضا اِنْ بَيْعَةُ اَبِي بَكْرٍ كَانَتْ قُلْتُهُ وَقَى اللهُ شَرَّهَا فَمِنْ عَسَادِ الى  
 مثلها فاقتلوه قلنا نسنة الدم اليه من الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال  
 عقله ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يُخَدَّعَ وَأَوْرَعُ من ان  
 يُخَدَّعَ وقد كان امامته بعهد ابي بكر اليه والقدر في ابي بكر قدح في امامته كيف  
 نتصور منه ذلك وانكاره قتل خالد اى عدم قتله من انكار المجتهدين  
 بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه نُقل ان خالدا انما قتل  
 مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقائهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب  
 خالدا بانه مات صاحبك فعلم خالد قصده انه ليس صاحبا له فتيقن  
 رده واما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها الا انها  
 كانت محبوسة عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان اقدام على  
 مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا  
 يقدم من عليه احد على اتى اقدمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم  
 انك خير بان امثال هذه الوجوه التى تمسكوا بها على انتفاء صلاحيتها  
 للامامة لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته  
 للامامة وخامسها اى خامس الامور التى عليها مدار كلامهم في اثبات  
 امامة على ادعاء النص على امامة على اجمالا وتفصيلا أما اجمالا فقالوا

نحن نعلم قطعاً وبقيناً وجود نص جليّ وإن لم يبلغنا بعينه لوجهين  
الأول أن عادة الرسول تُفَضَّى باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم في  
حال حيوته كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يُخلّ  
بذلك البتّة ولا يترك أهل البلد قَوْضَى أى متساوين لا رئيس لهم  
فكيف يجوز أن يخلّى الأمة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع  
بعدها بلا إمام يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم وأيضاً شفقته على  
الأمة معلومة مكشوفة لا سترة بها حتى قال إنما أنا لكم مثل الوالد لولده  
وعلمهم في أمر خسيس كفضاء الحاجة دقایف آدابه فكيف لا يعين لهم  
من يصلح حالهم به معاشاً ومعاداً ومن البين أنه لا نص في حقّ أبي بكر  
والعبّاس فتعيّن أن يكون في حقّ عليّ الجواب أنه لما علم النبيّ عمّ أن  
الصحابّة يقومون بذلك التعيين ولا يخلّون به لم يفعل ذلك لعدم  
الحاجة اليه كما أنه عم لم ينصّ على كثير من الأحكام الشرعية بل  
وكّلها إلى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين وأعلام الشرع ثم عدم  
النصّ الجليّ معلوم قطعاً لأنه لو وجد لتواتر ولم يمكن سترة عادةً إن هو ما  
تتوقّر الدواعي إلى نقله وإيضاً لو وجد نصّ جليّ على إمامة عليّ لمَنع به  
غيره عن الإمامة كما منع أبو بكر الانصار بقوله عمّ الأئمّة من قرش مع  
كونه خيرَ واحدٍ فاطاعوه وتركوا الإمامة لاجله فكيف يتصور أن يوجد  
نصّ جليّ متواتر في عليّ وهو بين قوم لا يعصون خيرَ الواحد في ترك  
الإمامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد له بذلهم الأموال والأنفس  
ومهاجرتهم الأهل والوطن وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصرة الدين ثم  
لا يحنّجّ عليّ عليهم بذلك النصّ الجليّ بل ولا يقول أحد منهم عند طول  
النزاع في أمر الإمامة ما بالكم تتنازعون فيها والنصّ قد عيّن فلاناً



لها ولو زعم زاعم أنه أي علياً فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم  
 مباهياً منكراً للضرورة فلا يلتفت إلى زعمه ولا يبالى بشأنه وأما تفصيلاً  
 قالكتاب والسنة أما الكتاب فمن وجهين الأول قوله تع وأولو الأرحام  
 بعضهم أولى ببعض في كتاب الله والآية عامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء  
 إذ يجوز أن يقال أولى إلا في كذا ومنها أي ومن الأمور التي تعميها الآية  
 الإمامة والخلافة وعلى من أولى الأرحام دون أبي بكر والجواب منع العموم وصحة

الاستثناء معارض بصحة التقسيم إذ يجوز أن يقال هذه الأولوية إما من  
 جهة للخلافه أو الأثر أو العطف والشفقة إلى غير ذلك من المحتملات فلا  
 تكون عامة لأن العام يتناول جميع جزئياته لا أحدها فقط وتحريمه  
 أنها مطلقه فإذا استثنى كان تفدير الكلام أولى من كل الوجوه وإلا كانت

باقية على إطلاقها الثاني قوله تع إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا  
 الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون والوليّ إما المتصرف  
 أي الأولى والأحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة وإما المحب والناصر تقليلاً  
 للاشتراك في لفظ الولي وأيضاً لم يُعهد له في اللغة معنى ثالث والناصر غير  
 مراد في هذه الآية لعموم النصرة والمحبة في حق كل المؤمنين قال تع  
 والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض أي بعضهم محب بعض وناصره  
 فلا يصح حصرها بكلمة إنما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في

الآية فهو المتصرف والمتصرف في الأمة هو الإمام وقد اجمع أئمة التفسير  
 على أن المراد بالذين يقيمون الصلاة إلى قوله وهم راكعون على فإنه كان في  
 الصلاة راعياً فسأله سائل فأعطاه خاتمه فنزلت الآية وللإجماع على أن  
 غيره كابي بكر مثلاً غير مراد فتعين أنه المراد فيكون الآية نصاً في إمامته  
 والجواب أن المراد هو الناصر وإلا دلّ نظم الآية على إمامته وكونه أولى

بالتصريف حال حيوة الرسول ولا شبهة في بطلانه ولان ما تكرر فيه صيغ  
الجمع كيف يُحمَل على الواحد وكونه نازلا في حقه لا ينافي شموله لغيره  
ايضا ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة ولان ذلك اى حَمَل الوتر في  
الاية على الاولى والاحق بالتصريف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها  
الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض  
فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصريف وغير مناسب  
لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم  
الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصريف فوجب ان  
يُحمَل ما بينهما على النصره ايضا ليتلاءم اجزاء الكلام وأما الستة فمن  
وجوه الاول خبر انغدير وهو انه عم احضر الفوم بعد رجوعه من حاجة  
الوداع بغدير حيم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع  
الرجال فصعد عليها وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال  
فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من  
نصره واخذل من خذله وجّه الاستدلال ان المراد بالمولى ههنا هو الاولى  
ليطابق مقدمة الحديث ولانه اى لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق  
وابن العم والجار والحليف والناصر والاوى بالتصريف والستة الاولى غير مرادة  
ههنا قطعاً فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يودى الى الكذب  
والنبي عم لم يكن معتقاً ولا حليفاً لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان  
كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فتعين  
الحمل على الاولى بالتصريف لما ذكرناه ولانها اى المعالى المذكورة تشترك في  
الولابة فيجب الحمل عليها وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك  
دفعاً للاشتراك اللفظي للجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم  
بصحته لكونه متواتراً مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث



كالبخاري ومسلم وأصرا بهما وقد طعن بعضهم فيه كابن أبي داود  
 السجستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث ولأن عليا لم  
 يكن يوم الغدير مع النبي عم فإنه كان باليمن ورد هذا بأن غيبته لا  
 تنافي صحة الحديث إلا أن يروى هكذا اخذ بيد علي أو استحضره وقال  
 وإن سلم أن هذا الحديث صحيح فرواؤه أي أكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث  
 وهي الست أولى بكم من أنفسكم فلا يمكن أن يتمسك بها في أن المولى  
 بمعنى الأولى والمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر للحديث وهو قوله وإل من

والله الخ ولأن مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد من أئمة العربية وقوله  
 تع ومأويكم النار هي مؤليكم أي مقركم وما إليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال  
 الله تع وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا أيضا الناصر فيكون مبالغة في  
 نفى النصرة على طريقة قولهم للجوع زاد من لا زاد له والاستعمال أيضا  
 يدل على أن المولى ليس بمعنى الأولى لجواز أن يقال هو أولى من كذا دون  
 مولى من كذا وأن يقال أولى الرجلين أو الرجال دون مولى الرجلين أو  
 الرجال وإن سلم أن المولى بمعنى الأولى فابن الدليل على أن المراد الأولى  
 بالتصرف والتدبير بل يجوز أن يراد الأولى في أمر من الأمور كما قال الله  
 تع أن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وأراد الأولوية في الاتباع  
 والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه ويقول التلامذة نحن أولى  
 باستاذنا ويقول الأتباع نحن أولى بسلطاننا ولا يريدون الأولوية في التصرف  
 والتدبير بل في أمر ما ولصحة الاستفسار أن يجوز أن يقال في أي شيء  
 هو أولى في نصرته أو محبته أو التصرف فيه ولصحة التقسيم بأن يقال  
 كون فلان أولى بزید أمّا في نصرته وأمّا في ضبط أمواله وأمّا في تدبيره  
 والتصرف فيه وح لا يدل الحديث على امامته الثاني من وجوه السنة قوله  
 عم لعلي حين خرج إلى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة أنت مني بمنزلة

هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعده فإنه يدل على أن جميع المنازل  
الثابتة لهرون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي هم الـ لو لم  
يكن اللفظ محمولاً على كل المنازل لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة

لهرون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش هرون بعده  
وذلك لأنه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني في قومي  
ولا معنى للخلافة إلا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات  
فوجب أن يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه وإلا كان عزله موجباً  
لتنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الأنبياء إلا أن ذلك القيام مقام

موسى كان له بحكم المشترك في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء  
قال الآمدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو أن من  
جملة منازل هرون بالنسبة إلى موسى أنه كان شريكاً له في الرسالة ومن  
لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب أن يثبت ذلك  
لعلي إلا أنه امتنع الشركة في الرسالة فوجب أن يبقى مقتضى الطاعة على  
الامة بعد النبي هم عماك بالدليل بأقصى ما يمكن للجواب منع صحته  
لحديث كما منعه الآمدي وعند الحديثين أنه صحيح وإن كان من قبيل  
الآحاد أو نقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه

على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة أي المراد من  
الحديث أن علياً خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما أن هرون  
كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه أي دوام استخلاف  
موسى بعد وفاته فإن قوله اخلفني لا عموم له بحديث يقتضي الخلافه  
في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته ولا يكون ح عدم دوامه بعد  
وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه عزلاً له كما لو صرح  
بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزله إذا انتقل إلى مرتبة  
أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منقراً يعني وإن سلمنا تناول اللفظ لما بعد



الموت وأنَّ عدم بقاء خلافته بعده عزَّل له لم يكن ذلك العزل ملقاً عنه  
وموجباً لنقصانه في الاعين وبيانه انه وإنَّ عزَّل عن خلافة موسى فقد  
صار بعد العزل مستقلاً بالرسالة والتصرف عن الله تع وذلك اشرف واعلى  
من كونه مستخلف موسى مع الشراكة في الرسالة كيف والظاهر متروك  
اي وإنَّ فرض انَّ الحديث دعم المنازل كلها كان عامّاً مخصوصاً لأنَّ من

منازل هرون كونه اخاً نسبياً ونبيّاً والعامُّ المخصوص ليس حاجة في  
الباقى او حاجيته ضعيفة ولو ترك قوله ونبيّاً لكان أولى ثم شرع في  
الجواب عن الوجه الثالى بقوله هذا ونفاد امر هرون بعد وفاة موسى لنبوته  
لا للخلافة عن موسى كما اعترفت به في هذا الوجه وقد نفى النبوة ههنا  
لاستحالة كون عليّ نبياً فيلزم نفى مسببها الذى هو افتراض الطاعة  
ونفاد الامر الثالث من وجوه السنّة قوله عمر سيّلموا على عليّ بأمره

المؤمنين بكسر الهمزة الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم الدالّ على  
عدم النصّ للعلّى وكذا قوله انت اخى ووصيتى وخليفتى من بعدى  
وقاضى دينى بكسر الدال وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وفائد

الغرر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول هذه  
النصوص التى تمسكوا بها في امامة عليّ رضى الله عنه معارضة بالنصوص  
الدالة على امامة ابي بكر رضى الله عنه وفي من وجوه الاول قوله نع وعد  
الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما  
استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم  
والخطاب للصحابة واقلُّ للجمع ثلثه ووعد الله حق فوجب ان يوجد  
في جماعة منهم خلافة يتمكّن بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة  
الا خلافة الخلفاء الاربعة فهى التى وعد الله بها الثانى قوله تع قل للمخلفين  
من الاعراب ستدعون الى قوم أولى بأس شديد تقابلونهم او يسلمون

وليس ادعى الى ذلك القوم لطلب الاسلام محمدا لقوله تع سيقول  
المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا كذلك قال الله من قبل فقد علم النبي  
صلعم من هذه الآية انهم لا يتبعونه ابدا فكيف يدعوه الى القتال وايضا  
فان المخلفين لم يدعوا الى محاربة في حياته عمر ولا عليا لانه لم يتفق  
له في ايام خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها  
ولا من بعده من الولاة والحكام لانهم عندنا ظلمة وعندكم كفار فلا يليق  
بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية فهو اي ذلك الداعي  
الذي يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد احد الخلفاء  
الثلاثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم الفايل بالفصل بل الظاهر انه ابو بكر  
وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيئمة الثالث لو كان امامة ابي  
بكر باطلة لما كان ابو بكر معظما مدوحا عند الله لكانه معظما وافضل  
الخلق عنده بعد رسول الله وسنزيده شرحا وبيانا في مسئلة الافضلية  
الرابع كانت الصحابة وعلى يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تع  
فيهم اولئك هم الصادقون فتكون خلافته حقا الخامس لو كانت الامامة  
حق علي ولم تُعنه الامة عليه كما يزعمون لكانوا اشر الامم لكانهم خير  
امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن السادس  
قوله عم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وافل مراتب الامر للجواز  
قالت الشيعة هذا خبر واحد فلا يجوز ان يتمسك به فيما يُطلب منه  
اليقين فلنا ليس اقل من خبر الطير الذي يستدلون به على الافضلية  
كما سيأتي ان شاء الله تع ولا من خبر المنزلة الذي مر وهم يدعون فيما  
يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الاحاد تحكما فلا يكون ذلك  
الادعاء مقبولا السابع قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا



عَصَوصًا فَقَدْ حَكَمَ بَأَنَّ الْقَائِمِينَ بِالْأَمْرِ فِي مَدَّةِ ثَلَاثِينَ سَنَةً بَعْدَهُ عَمْرُ  
 مَوْصُوفُونَ بِاخْتِلَافِهِ عَنْهُ فِي أَمْرِ الدِّينِ وَاعْلَاءِ كَلِمَةِ اللَّهِ وَأَنَّ الْقَائِمِينَ بِهِ  
بَعْدَهَا مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا مَوْصُوفُونَ بِكَوْنِهِمْ مَلُوكًا وَذَلِكَ دَلِيلٌ ظَاهِرٌ عَلَى  
صِحَّةِ خِلَافَةِ الْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ الثَّامِنُ أَنَّهُ صَلَّعَ اسْتَخْلَفَ أَبَا بَكْرٍ فِي الصَّلَاةِ  
حَالَ مَرَضِهِ وَاقْتَدَى بِهِ وَمَا هُوَ كَمَا مَرَّ تَقْرِيرُهُ فَيَبْقَى بَعْدَهُ أَمَامًا فِيهَا فَكُنَا  
فِي غَيْرِهَا إِنْ لَا قَائِلَ بِالْفَصْلِ وَلِذَلِكَ قَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَدَّمَكَ رَسُولُ  
اللَّهِ فِي أَمْرِ دِينِنَا أَفَلَا نَقَدِّمُكَ فِي أَمْرِ دُنْيَانَا، تَذْنِيبُ أَمَامَةِ الْأَئِمَّةِ الثَّلَاثَةِ  
 تَعَلَّمَ مَا يَثْبُتُ مِنْهَا بِبَعْضِ الْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ يَرِيدُ أَنْ مَا ذَكَرْنَاهُ أَنَّمَا كَانَ  
 لِاثْبَاتِ أَمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ وَأَمَّا أَمَامَةُ الْأَئِمَّةِ الثَّلَاثَةِ الْبَاقِيَةِ فَانْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا أَوْ  
 بَعْضُهَا مِنْهَا يُمْكِنُ اثْبَاتُهَا بِبَعْضِ الْوُجُوهِ السَّابِقَةِ مِثْلَ قَوْلِهِ تَع وَعَدَ اللَّهُ  
 الَّذِينَ آمَنُوا الْآيَةَ وَقَوْلَهُ عَمَ لِلْخَلْقَةِ بَعْدِي لِلْحَدِيثِ وَقَوْلُهُ اقْتَدُوا بِالَّذِينَ  
 مِنْ بَعْدِي إِلَى آخِرِهِ وَطَرِيقُهُ الْمَعُولُ عَلَيْهِ فِي حَقِّ عَمْرِ نَصُّ أَبِي بَكْرٍ وَذَلِكَ  
 أَنَّهُ دَعَا فِي مَرَضِهِ عِثْمَانَ بْنَ عَفَّانٍ وَأَمَرَهُ أَنْ أَكْتُبَ هَذَا مَا عَهْدَ أَبِي بَكْرٍ  
 ابْنِ أَبِي قُحَافَةَ آخِرَ عَهْدِهِ مِنَ الدُّنْيَا وَأَوَّلَ عَهْدِهِ بِالْعَقْبَى حَالَةً يَبْرُ فِيهَا  
 الْفَاجِرُ وَيَوْمُنَ فِيهَا الْكَافِرُ إِلَى اسْتَخْلَافَتِ عَلِيَّكُمْ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَإِنَّهُ  
 أَحْسَنَ السِّيَرَةِ فَذَلِكَ ظَنِّي بِهِ وَلِخَيْرِ أَرَدْتُ وَأَنْ يَكُنَ الْآخِرَى فَسَيَعْلَمُ  
 الَّذِينَ ظَلَمُوا أَوْ مَنْقَلَبَ يَنْقَلِبُونَ وَفِي حَقِّ عِثْمَانَ وَعَلِيٍّ الْبَيْعَةُ فَإِنَّ عَمْرُ  
 لَمْ يَنْصُ عَلَى أَحَدٍ بَلْ جَعَلَ الْأَمَامَةَ شُورَى بَيْنَ سِتَّةٍ وَهِيَ عِثْمَانُ وَعَلِيٌّ  
 وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَطَلْحَةُ وَالزُّبَيْرُ وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ وَقَالَ لَوْ كَانَ  
 أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ حَيًّا لَمَا تَرَدَّدَتْ فِيهِ وَأَنَا جَعَلَهَا شُورَى بَيْنَهُمْ  
 لِأَنَّهُ رَأَاهُمْ أَفْضَلَ مِنْ عَدَاهُمْ وَأَنَّهُ لَا يَصْلَحُ لِلْأَمَامَةِ غَيْرُهُمْ وَقَالَ فِي حَقِّهِمْ  
 مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّعَ وَهُوَ عَنْهُمْ رَاضٍ وَلَمْ يَتَرَجَّحْ فِي نَظَرِهِ وَاحِدٌ مِنْهُمْ  
 فَأَرَادَ أَنْ يَسْتَظْهَرَ بِرَأْيٍ غَيْرِهِ فِي التَّعْيِينَ وَلِذَلِكَ قَالَ أَنْ انْقَسَمُوا اثْنَيْنِ  
 وَأَرْبَعَةَ فَكُونُوا مَعَ الْأَرْبَعَةِ مِيلًا مِنْهُ إِلَى الْأَكْثَرِ لِأَنَّ رَأْيَهُمْ إِلَى الصَّوَابِ أَقْرَبُ  
 وَأَنْ تَسَاوَوْا فَكُونُوا فِي الْحِزْبِ الَّذِي فِيهِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَلَمْ يَعْينَ أَحَدًا

منهم للصلوة عليه ككيلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى ضهييب ولما  
تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان  
اتفق الناس على بيعته على رضى الله عنه ، المقصد الخامس فى افضل  
الناس بعد رسول الله هو عندنا واكثر قدما المعتزلة ابو بكر رضى الله عنه  
وعند الشيعة واكثر متأخري المعتزلة على لنا وجوه الاول قوله تع  
وسيجنبها الاتقى الذى يوتى ماله يتركى قال اكثر المفسرين وقد  
اعتمد عليه العلماء انها نزلت فى ابى بكر فهو انقى ومن هو اتقى فهو  
اكرم عند الله لفوله تع ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو اى الاكرم عند  
الله هو الافضل فابو بكر افضل من عداه من الامة وايضا فعوله وما لاحد  
عنده من نعمة تجزى يصرفه عن الحمل على على ال عنده نعمة التربية  
فان النبى عم رقى عليا وهى نعمة تجزى واذا لم يحمل عليه تعيين ابو بكر  
للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لا غير الثانى فوله عم اقتدوا  
بالذين من بعدى ابى بكر وعمر عم الامر بالافتداء فبدخل فى الخطاب  
على وهو يشعر بالافضية ان لا يومر الافضل ولا المساوى بالافتداء سيما  
عندهم ان لا يجوزون امامة المفضول اصلا كما سيأتى الثالث فوله عم  
لابى الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين  
على افضل من ابى بكر الرابع فوله عم لاسى بكر وعمر هما سيدا  
كهل اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عم ما ينبغي لقوم  
فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تفديمه فى الصلوة مع انها  
افضل العبادات وقوله بأبى الله ورسوله آلا ابا بكر وفى معناه قوله بأبى الله  
والمسلمون آلا ابا بكر وذلك ان بلا اذن بالصلوة فى أيام مرضه فقال النبى  
عم لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابی بكر يصلى بالناس فخرج فلم يجد



على الباب ألا عمر في جماعة ليس فيهم أبو بكر فقال يا عمر صل بالناس  
فلما كبر وكان رجلا صيّا وسمع عم صوته قال ذلك ثلث مرّات السابِعُ  
قوله هم خير أمتي أبو بكر ثم عمر الثامنُ قوله عمر لو كنت متّخذًا  
خليلا دون ربّي لاتّخذت أبا بكر خليلا ولكن هو شركي في ديني  
وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي التاسعُ قوله  
هم وفد ذكر عنده أبو بكر وأبين مثل أبي بكر كذبني الناس وصدّقني وآمن  
بي وزوجني ابنته وجّهّزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف  
العاشرُ قول علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم  
الله أعلم وقوله إن قيل له ما توصي أي أمّا توصي وما تُعيّن من يقوم  
مقامك بعدك ما أوصي رسول الله حتّى أوصي ولكن إن أراد الله بالناس  
خيرًا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم لهم أي  
للشيعة ومن وافقهم فيه أي في بيان الفضيلة على مَسَلَكِ الأول ما يدلّ  
عليه أي كونه أفضل أجمالًا وهو وجوه الأول آية المباهلة وهي قوله تع  
تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم وجه  
الاحتجاج أن قوله تع وأنفسنا لم يردّ به نفس النبي لأن الإنسان لا يدعو  
نفسه بل المراد به عليّ دلّت عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة  
عند أهل النقل أنه عمر دعا عليّا إلى ذلك المقام وليس نفس عليّ نفس  
محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به في فضيلة  
النبوة بقي حاجة في الباقي فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة  
فيكون أفضل من الأمة وقد منع أن المراد بأنفسنا عليّ وحده بل جميع  
قرآئانه وخدمه النازلون عرفًا منزلة نفسه عم داخلون فيه يدلّ عليه  
صغته الجمع الثاني خبر الطبر وهو قوله عم حين أقْدَى إليه طابَرُ مشوق

اللَّهُمَّ أَنْتَنِي بِأَحَبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ يَا كُلِّ مَعِيَ هَذَا الطَّبِيرُ فَأَنِّي عَلَى وَأَكُل مَعَهُ الطَّائِرِ  
وَالْحَبَّةُ مِنَ اللَّهِ كَثْرَةُ الثَّوَابِ وَالتَّعْظِيمُ فَيَكُونُ هُوَ أَفْضَلُ وَأَكْثَرُ ثَوَابًا وَأُجِيبَ  
بِأَنَّهُ لَا يَفِيدُ كَوْنَهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ فِي كُلِّ شَيْءٍ لَصِحَّةِ التَّقْسِيمِ وَادْخَالِ لَفْظِ  
الْكُلِّ وَالْبَعْضِ إِلَّا بَرَى أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يَسْتَفْسَرَ وَيُقَالُ أَحَبَّ خَلْقِهِ إِلَيْهِ فِي  
كُلِّ شَيْءٍ أَوْ فِي بَعْضِ الْأَشْيَاءِ وَحُجْزُ أَنْ يَكُونَ أَكْثَرُ ثَوَابًا فِي شَيْءٍ دُونَ  
آخَرٍ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْإِفْضَالِيَّةِ مُطْلَقًا الثَّلَاثُ قَوْلُهُ عَمْرٍ فِي ذِي الثَّدْبَةِ يَقْتُلُهُ  
خَيْرُ الْخَلْقِ وَفِي رَوَايَةٍ خَيْرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَقَدْ قَتَلَهُ عَلِيٌّ وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ مَا بَاشَرَ  
قَتْلَهُ فَيَكُونُ مَنْ بَاشَرَهُ مِنْ أَصْحَابِهِ خَيْرًا مِنْهُ وَمَنْ سَاسَرَ الْخَلْفَ وَهُوَ بَطْنُ  
أَجْمَاعًا وَأَيْضًا فَمَا خُصَّصَ بِالنَّبِيِّ أَيْ هُوَ خَارِجٌ مِنَ الْخَلْفِ الْمَذْكُورِ فِي  
الْحَدِيثِ وَإِلَّا كَانَ عَلِيٌّ خَيْرًا مِنْهُ وَيُضْعَفُ حُجْجُ عَمْرٍوهُ لِلْبَاقِي وَقِيلَ الصَّوَابُ فِي  
الْجَوَابِ أَنَّ عَلِيًّا حِينَ قَتَلَهُ كَانَ أَفْضَلَ لَخَلْفٍ لِأَنَّ قَتْلَهُ إِيَّاهُ كَانَ فِي زَمَنِ  
خِلَافَتِهِ بَعْدَ ذَهَابِ الْمَشَايِخِ الثَّلَاثَةِ الرَّابِعُ قَوْلُهُ عَمْرٍو أَخِي وَوَزِيرِي وَخَيْرُ مَنْ  
أَتْرَكَ بَعْدِي يَقْضِي دِينِي وَيُنَاجِزُ وَعْدِي عَلَى بَنِي أُمِّي وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ  
لَا دَلَالَةَ لِلْأَخُوَّةِ وَالْوِزَارَةِ عَلَى الْإِفْضَالِيَّةِ وَأَمَّا بَاقِي الْكَلَامِ فَانَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ  
خَيْرُ مَنْ يَتْرَكَهُ قَاضِيًا لِدِينِهِ وَمُنَاجِزًا لْوَعْدِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ يَقْضِي  
مَفْعُولٌ ثَانٍ لِاتْرَكَهُ أَوْ حَالٌ مِنْ مَفْعُولِهِ وَحُجْجُ فَلَا يَتَنَاوَلُ الْكُلَّ الْخَامِسُ قَوْلُهُ  
عَمْرٍو لِفَاطِمَةَ أَمَّا تَرْضَيْنِ أَيْ زَوْجَتِكَ مِنْ خَيْرِ أُمَّتِي وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ  
مِنْهُ كَوْنُهُ خَيْرًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَلَعَلَّ الْمُرَادَ خَيْرَهُمْ لَهَا بِاعْتِبَارِ الْقَرَابَةِ وَالشَّفَقَةِ  
وَرِهَابِةِ الْمَوَافَقَةِ السَّادِسُ قَوْلُهُ عَمْرٍو خَيْرُ مَنْ أَتْرَكَهُ بَعْدِي عَلَى وَأُجِيبَ بِمَا  
مَرَّ مِنْ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ كَوْنُهُ خَيْرًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ بَلْ جَازٍ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ فِي  
قَضَاءِ الدِّينِ وَانْجَازِ الْوَعْدِ السَّابِعُ قَوْلُهُ عَمْرٍو أَنَا سَيِّدُ الْعَالَمِينَ وَعَلِيٌّ  
سَيِّدُ الْعَرَبِ قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِ كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ أَنْ أَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ هَذَا  
سَيِّدُ الْعَرَبِ فَقُلْتُ يَا أَبَايَ أَنْتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ السَّيِّدُ الْعَرَبِ فَقَالَ



انا لجدبت أجيب بأن السيادة هي الارتفاع لا الافضلية وإن سلم فهو  
 كالخير لا عموم له فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء بل في بعض الاشياء  
 الثامن قوله عم لفاطمة إن الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباها  
 فاتخذته نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلي وأجيب بأن لا عموم

فيه فاعلمه اختاره للجهد او لبعلي فاطمة التاسع انه عم لما آخى بين  
 الصحابة اتخذه اخا لنفسه وذلك يدل على علو رتبته وافضليته قيل  
 لا دلالة لاتخاذ اخا على افضليته ان لعل ذلك لزيادة شفقتة عليه

للقراة وزيادة الالف والخدمة العاشر قوله عم بعد ما بعث ابا بكر وعمر  
 الى خيبر فرجعا منهزمين لأعطيت الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله

ويحبه الله ورسوله كرا را غير فرار وأعطاه عليا فانه روى انه عم بعث ابا  
 بكر اولا فرجع منهزما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عم  
 لذلك فلما أصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لأعطين اه فتعرض له  
 المهاجرون والانصار فقال عم اين علي فقيل انه ارمد العين فتفل في عينه

ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره ويلزم  
 منه ان يكون افضل ممن عداه فقيل نفى هذا المجموع لا يجب ان

يكون بنفى كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنفى كونه كرا را غير فرار  
 ولا يلزم ح الافضلية مطلقا بل في كونه كرا را غير فرار الحادي عشر قوله

تع في حق النبي فان الله هو موليه وجبريل وصالح المؤمنين والسمير

بصالح المؤمنين على كما نعله كثير من المفسرين والمولى بمعنى الناصر  
 واختصاص على من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه افضل منهم

لان نصرته من افضل العبادات وايضا بداء الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي  
 فدل على كونه افضل من غيره فقيل دليلكم على ان المراد به علي

معارض بما عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من

المفسرين كالصحاك وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثاني عشر قوله عم  
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقوُّبه والى ابراهيم في حلمه  
والى موسى في هيئته والى عيسى في عبادته فليُنظر الى ابن ابي طالب فقد  
ساواه النبي عم بالانبياء المذكورين وهم افضل من سائر الصحابة اجماعا  
فكذا من يساويهم وأجيب بأنه تشبيه لعلي بكل واحد من تلك  
الانبياء في فضيلة واحدة ولا يدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد  
منهم وإلا كان علي افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته ومساواته ح  
لكل منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين والاجماع منعقد قبل  
ظهور المخالف السابت على ان الانبياء افضل من الاولياء المسلك الثاني  
ما يدل عليه اى على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره  
انما تكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في  
الصحابة وهي امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان في غانة  
الدكاء والحرص على التعلم ومحمد صلعم اعلم الناس واحرصهم على  
ارشاده وكان في صغره في حجرة وفي كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت  
وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضى بلوغه في العلم كل  
مبلغ وأما ابو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او  
مرتين ولقوله عم اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون  
اعلم منها جميعا فلا يعارضه نكحوا افرصكم زيدواكم ابي فانهما يدلان  
على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط ولقوله تع وتعيها اثن  
واعية اى حافظة واكثر المفسرين على انه علي ومقام المدح يقتضى  
الاختصاص بما مدح به ولانه اى عليا نهى عمر عن رجس من ولدت  
لستة اشهر ونبته على ان قوله تع والوالدات يرصعن اولادهن حولين



كاملين مع قوله وحمله وفصله ثلثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل  
 ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحاملة التي اقرت عنده بالنزاع وقال ان  
 كان لك سلطان عليها فما سلطانك على من في بطنها فقال عمر في كل  
 واحدة من القصيتين لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو كسرت لي  
 الوسادة ثم جلست عليها لفصيت بين اهل التوراة بتوريتهم وبين اهل  
 الانجيل بانجيلهم وبين اهل الربور بزبورهم وبين اهل الفرغان بفرفانهم  
 والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ  
 منها فلا يتجبه عليه اعتراض ابي هاشم بان التوراة منسوخة فكيف  
 يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما من اية نزلت في بحر  
 او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وأنا اعلم فيمن  
 نزلت وفي اى شيء نزلت وبؤتده ان اول كلامه مشتمل على الفرص  
 والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم بها كما يشهد به الفطرة السليمة  
 ولان عليا ذكر في خطبة من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر  
 ما لم يقع مثله في كلام سائر الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع  
 الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوفة  
 في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ تنتهى اليه وابن عباس رئيس  
 المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو  
 اقما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه اولا وامر ابا الأسود الدبلي بتدوينه  
 كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة  
 والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره الثاني من تلك الامور الزهد اشتهر  
 عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التمتع وتخشن في المآكل  
 والملابس ولم يلتفت الى الملاذ حتى قال للدنيا طلفتك ثلثا الثالث الكرم  
 قد اشتهر عنه انه كان يؤثر المحابيح والمساكين على نفسه واعله وكان

ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمته ونزل في شأنه ما نزل  
 على ما مر وتصدق ايضا في ليالي صيامه المندور بما كان فطوره ونزل فيه  
 ويطعمون الطعام على حبة مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة تواتر  
 مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكبر الجاهلية حتى قال عمر يوم  
 الاحراب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وتواتر وقايعه في خيبر وغيره  
 الخامس حسن خلقه قد اشتهر ذلك منه حتى نسب الى الدعابة وقد قال  
 عمر حسن الخلق من الايمان السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر  
 بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهيبة السابع  
 نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفي وعباس وان كان عمر  
 النبي عم لكن كان اخا عبد الله من الاب وابو طالب اخاه من الاب والام  
 الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة سيده نساء العالمين وولدين كالحسن  
 والحسين وهما سيّدا شعبان اهل الجنة كما ورد في الحديث ثم اولاد اولاده  
 من اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد البسطامي  
 مع علو طبخته سقاء في دار جعفر الصادق رضى الله عنه وكان معروف  
 الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا هذا ما لا شبهة في صحته فان  
 معروف كان صبييا نصرانيا فأسلم على يد علي بن موسى وكان يخدمه  
 وأما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متأخر عن المعروف ولكنه كان  
 يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه فاذا اجتمعت  
 هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره والجواب  
 عن الكل انه يدل على الفضيلة وأما الافضية فلا كيف ومرجعها الى  
 مرجع الافضية التي نحن بصددتها الى كثرة الثواب والكرامة عند الله  
 وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة



الاسلام ومآثرهم في تقوية الدين ومن العلوم في كتب السير أن ابا بكر  
لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فأسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة  
ابن عبيد الله والزبير وسعد بن ابى وقاص وعثمان بن مظعون فتسقوا  
بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حياة النبي

عمر وبعد وفاته واعلم ان مسألة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين  
ان لا دلالة للعقل بطريق الاستدلال على الافضلية بمعنى الاكثية في الثواب  
بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسألة تتعلق بها عمل فيكتفى

فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسألة علمية يطلب  
فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد

القطع على ما لا يخفى على منصف لانها بأسرها إما آحاد او ظنيّة  
الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب  
موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفصل من الله كما عرفت فيما  
سلف فله ان لا يثبت المطمع ويثبت غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا  
لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول

لا تصح مع وجود الفاضل لكما وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر

ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم بفضلي بانهم لو لم يعرفوا

ذلك لما اطيعوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما

هو للحق فيه الى الله قال الامدى وسرا بالفضيل اختصاص احد

الشخصين عن الآخر إما بأصل وصيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم

والجاهل وإما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما

بين الصحابة ان ما من فصيلة يبين اختصاصها بواحد منهم إلا ويمكن

بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان

اختصاص الآخر بفصيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل

لاحتمال أن تكون الفصيلة الواحدة ارجح من فصائل كثيرة إما لزيادة

شرفها في نفسها او لزيادة كميّتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا ،

المقصد السادس في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم كالامامية

لانه قبيح عقلا فان الزّم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء

والعمل بفتواه حدّ سفيها قاضيا بغير فضيلة العقل وجوره الاكثرون

وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال

المذكور مستقبح وأما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا ان لعلة اصلح

للامامة من العاضل ان المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه

ومفاسده و**قوة القيام** بلوازمه وربّ مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة

والرياسة اعرف وبشرابطها اقوم وعلى تحمّل اعبائها اقدر وقصّل قوم

في هذه المسئلة فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة له يجب كما اذا فرض

أنّ العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والّا وجب ، المقصد

السابع انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله

سبحانه ونعالى عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله

والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يُخزي الله النبي

والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء

على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا

وقوله لقد رضى الله عن المؤمنين ان يبايعونك تحت الشجرة الى غير

ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول فد

احبهم وأثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله عمر خير القرون قرني

الذي انا فيه ثم الناس يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا

اصحابي فلو ان احدكم انفق مثلاً أحد ذهبا ما بلغ مدّ احدهم ولا

تصيبه ومنها قوله اصحابي لا تتأخذوهم غرضا بعدى فمن احبهم

فياحبّي احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن



آذَى فَقَدْ آذَى اللَّهَ وَمَنْ آذَى اللَّهَ فَيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ  
 الْإِحَادِيثِ الْمَشْهُورَةِ فِي الْكُتُبِ الصَّحَاحِ ثُمَّ إِنَّ مَنْ تَأَمَّلَ سِيرَتَهُمْ وَوَقَفَ  
 عَلَى مَأْتَرِهِمْ وَجِدَّهِمْ فِي الدِّينِ وَبَذَلِهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَانْفُسَهُمْ فِي نَصْرَةِ اللَّهِ  
 وَرَسُولِهِ لَمْ يَتَخَالَجْهُ شَكٌّ فِي عَظَمِ شَأْنِهِمْ وَبِرَاعَتِهِمْ عَمَّا يَنْسَبُ إِلَيْهِمْ  
 الْمُبْطِلُونَ مِنَ الْمَطَاعِينَ وَمَنْعَهُ ذَلِكَ أَيْ تَبَيَّنَهُ بِحَالِهِمْ عَنِ الطَّعْنِ فِيهِمْ  
 وَرَأَى ذَلِكَ مُجَانِبًا لِلِإِيمَانِ وَنَحْنُ لَا نَلُوثُ كِتَابَنَا بِأَمْثَالِ ذَلِكَ وَهِيَ  
 مَذْكُورَةٌ فِي الْمَطُولَاتِ مَعَ التَّفْصِيلِ عَنْهَا فَارْجِعْ إِلَيْهَا أَنْ أَرَدْتَ الْوُقُوفَ  
 عَلَيْهَا وَأَمَّا الْفِتْنُ وَالْحُرُوبُ الْوَاقِعَةُ بَيْنَ الصَّحَابَةِ فَالْهَشَامِيَّةُ مِنَ الْمَعْتَرِزَةِ  
 انْكَرَوْا وَقَوَّعُهَا وَلَا شَكَّ أَنَّهُ مَكَابِرَةٌ لِلتَّوَاتُرِ فِي قَتْلِ عِثْمَانَ وَوَقْعَةِ الْجَمَلِ  
 وَصِفِّينَ وَالْمُعْتَرِفُونَ بِوُقُوعِهَا مِنْهُمْ مَنْ سَكَتَ عَنِ الْكَلَامِ فِيهَا بِتَخَطُّئَةٍ أَوْ  
 تَصَوُّبٍ وَهُمْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ فَإِنْ أَرَادُوا أَنَّهُ اشْتَغَالٌ بِمَا لَا يَعْنِي فَلَا  
 بَأْسَ بِهِ إِنْ قَالَ الشَّافِعِيُّ وَغَيْرُهُ مِنَ السَّلَفِ تِلْكَ دِمَاءُ طَاهِرٍ اللَّهُ عَنْهَا  
 أَيْدِينَا فَلِنُظْهِرْ عَنْهَا السُّنَّتَنَا وَإِنْ أَرَادُوا أَنَّا لَا نَعْلَمُ أَوْقَعْتَ أَمْ لَا فَبُطِ  
 لَوْقُوعُهَا قَطْعًا وَأَنْتَ خَبِيرٌ بِأَنَّ الشِّقَّ الثَّانِي مِنَ التَّرْدِيدِ بِنَافِي الْاعْتِرَافِ  
 بِوُقُوعِهَا وَاتَّفَقَ الْعَمْرِيُّ أَصْحَابُ عَمْرِو بْنِ عَبِيدٍ وَالْوَاصِلِيُّ أَصْحَابُ وَاصِلِ  
 ابْنِ عَطَاءٍ عَلَى رَدِّ شَهَادَةِ الْفَرِيقَيْنِ قَالُوا لَوْ شَهِدَ الْجَمِيعُ بِبَاقَةِ بَقْلِ لَمْ نَقْبَلْهَا  
 أَمَّا الْعَمْرِيُّ فَلَانْتَهَمَ بَرُونَ فَسَقَ الْجَمِيعُ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ وَأَمَّا الْوَاصِلِيُّ فَلَانْتَهَمَ  
 يَفْسُقُونَ أَحَدُ الْفَرِيقَيْنِ لَا بَعِيْنُهُ فَلَا بُعْلَمَ عِدَالَةُ شَيْءٍ مِنْهُمَا وَالَّذِي عَلَيْهِ  
 الْجَمْهُورُ مِنَ الْأُمَّةِ هُوَ أَنَّ الْمُخْطِئَ قَتَلَتْهُ عِثْمَانُ وَمُحَارَبُوا عَلِيٍّ لَانْتَهَمَا  
 أَمَامَانِ فَيَحْرَمُ الْقَتْلُ وَالْمُخَالَفَةُ قَطْعًا إِلَّا أَنَّ بَعْضَهُمْ كَالْفَاصِي أَيْ بَكَرَ ذَهَبَ  
 إِلَى أَنْ هَذِهِ التَّخَطُّئَةُ لَا تَبْلُغُ إِلَى حَدِّ التَّفْسِيفِ وَمِنْهُمْ مَنْ ذَهَبَ إِلَى

التفسير كالشيعة وكثير من اصحابنا ، خاتمة للمرصد الرابع في الامر  
بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه آخرون ولحق انه تابع  
 للمأمور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا  
 والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض  
 عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا  
 ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع  
 وعند المعتزلة من الاصول قال الامدي ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب  
 بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته  
 كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا  
 فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والنجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم  
 اختلفا فقال النجبائي يجب مطلقا فيما يذكرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو  
 هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الامر  
 والنهي ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه  
 عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه  
 باستنابة الامام فقد انفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تع  
 ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر  
 والسنة كقوله عم لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر وليستلطن الله  
 شراركم على خياركم ويدعو خياركم فلا يستجاب واما عدم توقف  
 جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة  
 كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام  
 وكان ذلك شايعا ذابعا فيما بينهم فلم يوجد له ذكر فكان اجماعا على  
 جوازه ولو جوبه بعد علمه بان ما يأمر به معروف وان ما ينهي عنه منكر  
 وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر  
 والمأمور والنهي والمنهي شرطان احدهما ان يظن انه لا يصبر موجبا



لثَوْرَانِ فِتْنَةٍ وَالْأَمْرُ بِحُجُبٍ وَكَذَا لَا يَحِبُّ إِذَا ظَنَّ أَنَّهُ لَا يُقْصَى إِلَى  
 الْمَقْصُودِ بَلْ يُسْتَحَبُّ حُجُّ أَظْهَارِ لُشَعَارِ الْإِسْلَامِ فَوْجُوبُهُ أَمَّا هُوَ إِذَا جُوزَ  
 حُصُولُ الْمَقْصُودِ بِلَا إِثَارَةِ فِتْنَةٍ وَثَانِيَهُمَا عَدَمُ التَّاجِسِّسِ وَالتَّنْفِيشِ عَنْ  
 أَحْوَالِ النَّاسِ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ أَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُهُ تَع وَلَا تَتَجَسَّسُوا وَقَوْلُهُ أَنَّ  
 الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا آيَةٌ فَانْهَ يَدُلُّ عَلَى  
 حُرْمَةِ السَّعْيِ فِي أَظْهَارِ الْفَاحِشَةِ وَلَا شَكَّ أَنَّ التَّاجِسِّسَ سَعْيٌ فِي أَظْهَارِهَا  
 وَأَمَّا السُّنَّةُ فَقَوْلُهُ عَمَّ مَنْ تَتَّبَعَ عَوْرَةَ أَخِيهِ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَمَنْ تَتَّبَعَ اللَّهَ  
 عَوْرَتَهُ فَضَحَّكَ عَلَى رُؤْسِ الْأَشْهَادِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ وَقَوْلُهُ عَمَّ مَنْ ابْتُلِيَ  
 بِشَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْفَالِوَرَاتِ فَلْيَسْتَرْهَا بِسِتْرِ اللَّهِ فَإِنَّ مِنْ أَبْدَى لَنَا صَفَحَتَهُ  
 أَقْبَنَا عَلَيْهِ حَدَّ اللَّهِ وَأَيْضًا فَدَعْلَمُ مِنْ سِيرَتِهِ عَمَّ أَنَّهُ كَانَ لَا يَتَجَسَّسُ عَنْ  
 الْمُنْكَرَاتِ بَلْ يَسْتَرْهَا وَبِكْرَهُ أَظْهَارِهَا جَعَلْنَا اللَّهُ عَنْ أَتْبَعِ الْهَدْيِ وَاقْتَدَى  
 رَسُولُ اللَّهِ وَأَصْحَابُهُ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِهِ إِنَّهُ وَلَّى الْهَدَايَةَ وَالتَّوْفِيقَ  
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ  
 وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِأَحْسَنِ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ • تَذْيِيلٌ لِلْكِتَابِ فِي ذِكْرِ الْفِرَقِ الَّتِي  
 أَشَارَ إِلَيْهَا الرَّسُولُ عَمَّ بِقَوْلِهِ سَيَفْتَرِقُ أُمَّتِي ثَلَاثًا وَسَعِينَ فَرَقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ  
 إِلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي وَكَانَ مِنْ مَعْجَزَاتِهِ حَيْثُ وَقَعَ مَا  
 أَخْبَرَ بِهِ قَالَ الْأَمْدَى كَانَ الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ عَمَّ عَلَى عَقِيدَةٍ  
 وَاحِدَةٍ وَطَرِيقَةٍ وَاحِدَةٍ إِلَّا مَنْ كَانَ يُبْطِلُ الْإِتِّفَاقَ وَيُظْهِرُ الْوِفَاقَ ثُمَّ نَشَأَ  
 الْخِلَافُ فِيمَا بَيْنَهُمْ أَوَّلًا فِي أُمُورِ اجْتِهَادِيَّةٍ لَا تُوجِبُ إِيْمَانًا وَلَا كُفْرًا وَكَانَ  
 غَرَضُهُمْ مِنْهَا إِيْمَانُ مَرَأِسِ الدِّينِ وَإِدَامَةُ مَنَاجِجِ الشَّرْعِ الْقَوِيمِ وَذَلِكَ  
 كَاخْتِلَافِهِمْ عِنْدَ قَوْلِ النَّبِيِّ عَمَّ فِي مَرَضِ مَوْتِهِ ائْتُونِي بِقُرْطَاسٍ أَكْتُبُ لَكُمْ لَا  
 تَضَلُّوا بَعْدِي حَتَّى قَالَ عَمَّرَ أَنَّ النَّبِيَّ عَمَّ فَدَعَا غِيَّيَهُ الْوَجْعُ حَسْبُنَا كِتَابُ  
 اللَّهِ وَكَثُرَ اللَّفْظُ فِي ذَلِكَ حَتَّى قَالَ النَّبِيُّ عَمَّ قَوْمُوا عَنِّي لَا يَنْبَغِي عِنْدِي

النزاع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلّف عن جيش أسامة فقال قوم  
 بوجوب اتّباعه لقوله هم جَهِزُوا جيش أسامة لعن الله من تخلّف عنه  
 وقال قوم بالتخلّف انتظاراً لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم  
 بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال إنّ محمّداً قد مات علّسوته  
 بسيفي وإنما رُفِعَ إلى السماء كما رُفِعَ عيسى بن مريم وقال أبو بكر من  
 كان يعبد محمّداً فإنّ محمّداً قد مات ومن يعبد الله محمّداً فإنه حيّ لا  
 يموت وتلا قوله تع وما محمّد إلّا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية  
 فرجع القوم إلى قوله وقال عمر كأتى ما سمعت هذه الآية إلى الآن وكاختلافهم  
 بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ما روى  
 عنه من أنّ الأنبياء يُدْفَنُونَ حيث يموتون وكاختلافهم في الإمامة وثبوت  
 الإرث عن النبي عم كما مرّ وفي قتال مانعبي الزكوة حتى قال عمر كيف  
 لقاتلهم وقد قال النبي عم أمّرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله  
 فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم فقال له أبو بكر ليس قد قال إلّا  
 بحقها ومن حقها إمامة الصلوة وإيتاء الزكوة ولو منعولي عقلاً ممّا أدّوه  
 إلى النبي عم لقاتلتهم عليه ثم اختلفوا بعد ذلك في تنصيب أبي بكر على  
 عمر بالخلافة ثم في أمور الشورى حتى استقرّ الأمر على عثمان ثم اختلفوا  
 في قتله وفي خلافة عليّ ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصيفين ثم  
 اختلفوا أيضاً في بعض الأحكام الفرعية كاختلافهم في الكلالة وميراث  
 الجذّ مع الأخوة وعقد الأصابع وديات الأسنان إلى غير ذلك من الأحكام  
 وكان الخلاف يتدرّج ويترقى شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر  
 معبد الجهنّي وغيلانُ الدمشقيّ ودونس الأسواريّ وخالفوا في القدر  
 وإسناد جميع الأشياء إلى تقدّير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء  
 تتفرّق حتى تفرّق أهل الإسلام وأرباب المفالات إلى ثلاث وسبعين فرقة وإذا  
 عرفت هذا فنقول اعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة

والخوارج والمرجئة والنجارية والتجبرية والمشيئة والناجية، الفرقة الأولى



لمعتزلة أصحاب واصل بن عطاء الغرّال اعتزل عن مجلس الحسن البصري  
 أوذلك أنه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة  
 بكفرون صاحب الكبيرة يعنى وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجنون  
 الكباير ويقولون لا يضّر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة  
 فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال  
 واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا ثم قام  
 الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب

الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وبُثبت  
 له منزلة بين المنزلتين قايلا ان المؤمن اسم مدح والفاسف لا يستحق  
 المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر  
 اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار ان ليس في الآخرة الا  
 فرقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن تخفف عليه ويكون دركته  
 فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك يسمى هو

واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم

وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالفدر خيرة وشره من الله  
 أولى باسم القدريّة منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من  
 نفيه فنقول كما يصح نسبة مثبتته اليه يصح نسبة النافي ايضا اذا بالغ  
 في نفيه لانه ملتبس به ولا يمكن حمل القدريّة الى المثبتين له لانه

يردّه قوله عم القدريّة مجوس هذه الامة فانه يقتضى مشاركتهم للمجوس  
 فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لا في قولهم بان الله خلق شيئا ثم  
 انكره والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث  
 يجعلون العبد خالفا لافعاله وينسبون القبايح والشرور اليه دون الله  
 سبحانه وهرده ايضا قوله عم في حق القدريّة هم خصماء الله في القدر  
 ولا خصومة للقايل بتفويض الامور كلها اليه نعم انما الخصومة لمن يعتقد

انه يقدر على ما لا يريد الله بل بكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفى الصفات القديمة يعنى انهم قالوا يجب على الله تع ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يُخَلَّ بما هو واجب عليه تع اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا بنفى الصفات الحقيقية القديمة القابضة بذاته احترازا عن اثبات

قدماء متعدّدة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اى المعتزلة جميعا بان القدم

أخص وصف الله لا بشاركه فيه ذات ولا صفة وبنفى الصفات الزائدة على

الذات وان كلامه تع مخلوق محدث مركّب من الحروف والاصوات

وبانه غير مرّتى في الآخرة بالابصار وبان الحسن والفبح عقليّان ويجب

عليه تع رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتأبب وعقاب

صاحب الكبيرة ثم افهم بعد اتّفاقهم على هذه الامور المذكورة اختلفوا

عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية اصحاب ابى حنيفة واصل

ابن عطاء قالوا بنفى الصفات قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه

المسئلة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع

الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان

للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا

بالقدر اى اسناد افعال العباد الى قدرتهم وامتناع اضافة الشر الى الله تع

وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما مر تفصيله وذهبوا الى الحكم

بتأخّطئة احد الفريقين من عثمان وقاتلية وجوزوا ان يكون عثمان لا

مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا على ومقاتلوه وحكموا بان عليا

وطليحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم يقبل شهادتهم

كشهادة المتلاعنين اى الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه

العمرية مثلهم اى مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبيهم الا انهم فسّحوا



الفريقين في قصتي عثمان وعليٍّ ولم ينسبوا إلى عمرو بن حبيب وكان من  
 رواة الحديث معروفنا بالزهد تابعَ واصل بن عطاء في القواعد المذكورة  
 وزاد عليه تعمير التفسير الهذليّة أصحاب أبي هذيل بن حمدان  
 العلاف شيخ المعتزلة ومقرّر طريقتهم أخذ الاعتزال من عثمان بن خالد  
 الطويل عن واصل قالوا بفناء معدورات الله تع وهذا قريب من مذهب  
 جهم حيث ذهب إلى أن الجنة والنار تفنيان وقالوا أن حركات أهل الجنة  
 والنار ضرورة مخلوقة لله تع أن لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا  
 تكليف في الآخرة وأن أهل الخلد ينقطع حركاتهم ويصيرون إلى  
 جمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لأهل الجنة والآل  
 لأهل النار وإنما ارتكب أبو الهذيل هذا القول لأنه التزم في مسئلة حدوث  
 العالم أنه لا فرق بين حوادث لا أول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا أقول  
 أيضا بحركات لا تنتهي إلى آخرها بل تصير إلى سكون وتوهم أن ما لزمه  
 في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك يسمى المعتزلة أبا الهذيل جهمي  
 الآخرة وقيل أنه قدرى الأولى جهمي الآخرة وقالوا أن الله عالم بعلم هو  
 ذاته وقادر بقدرته هي ذاته وحى بحيوه هي ذاته وأخذوا هذا القول من  
 الفلاسفة الذين يعتقدون أنه تع واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه  
 أصلا بل جميع صفاته راجعة إلى السلوب والاضافات وقالوا هو مريد بإرادة  
 حادثة لا في محلّ وأول من أحدث هذه المقالة هو العلاف وقالوا بعض  
 كلامه تع لا في محلّ وهو كُنّ وبعضه في محلّ كالامر والنهي والخبر والاستخبار  
 وذلك لأن تكوين الأشياء بكلمة كُنّ فلا يتصور لها محلّ وقالوا أرادته تع  
 غير المراد فيل لأن أرادته عبارة عن خلقه لشيء وخلفه للشيء مغاير  
 لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محلّ اعني كلمة كُنّ فتأمل  
 وقالوا الحاجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد  
 من أهل الجنة أو أكثر وقالوا لا تخلو الأرض عن أولياء الله تع هم

معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئاً من المعاصي فالحاجة قولهم  
لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومائة

ومن أصحابه أبو يعقوب الشحام النظامي أصحاب إبراهيم بن سيار النظام  
وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام  
المعتزلة قالوا لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه  
ولا يقدر أن يزيد في الآخرة أو ينقص من ثواب أو عقاب لاهل الجنة والنار  
وتوهموا أن غاية تنزيهه تع عن الشرور والقبايح لا تكون إلا بسلب  
قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر إلى الميزاب وقالوا كونه تع  
مريداً لفعله أنه خالقه على وفق علمه وكونه مريداً لفعل العبد أنه أمر

به وقالوا الإنسان هو الروح والبدن هو آلتها وقد أخذ النظام من  
الفلاسفة إلا أنه مال إلى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سابغ في  
البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم وقالوا  
الأعراض كالألوان والطعوم والروائح أجسام كما هو مذهب هشام بن  
الحكم فتارة يحكم بأن الأعراض أجسام وأخرى بأن الأجسام أعراض  
وقالوا للجواهر مؤلف من الأعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب  
والإنسان مثل الكفر في تمام الماهية وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة  
حيث حكموا بأن حقيقتيهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز  
بينهما أمر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لتعلقها وعدم مطابقتها له  
وقالوا الله خلق الخلق أي المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن  
معادن ونباتات وحيوانات وإنسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدماً  
على خلق أولاده إلا أنه تع كمن بعض المخلوقات في بعض والتقدم

والتأخر في الكمون والظهور وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة

القائلين بالخلط والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز إنما  
المعجز إخباره عن الغيب من الأمور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن



الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لا مكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه  
 وقالوا التواتر الذي لا يخصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس  
 ليس شئ منهما بحاجة وقالوا بالطرفة ومالوا الى الرفض ووجوب النص  
 على الامام ونبوته اى ثبوت النص من النبى على على لكن كتمه هم وقالوا  
 من خان بالسرفه فيما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما  
 واربعة من الابل مثلا او ظلم به على غيره بالغصب والتعدى لا يفسق  
 الاسوارنة اصحاب الاسوارى وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم  
 ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه  
 لان قدرة العبد صالحة للصدقين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر  
 على الآخر فتعلف العام او الاخبار من الله بأحد الطرفين لا يمنع مقدورية  
 الآخر للعبد الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على  
 ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه الجعفرية  
 اصحاب الجعفرين جعفر بن مبشر وابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا  
 عليهم متابعة لابن المبشر ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة  
 والمجوس والاجماع من الامة على حد الشرب خطاء لان المعتبر في  
 الحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان البشيرة هو بشر  
 ابن المعتز كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذى احدث القول بالتوليد  
 قالوا الأعراض من الألوان والطعوم والروايح وغيرها كالادراكات من السمع  
 والروية تقع اى يجوز ان يحصل متولدة في الجسم من فعل الغير  
 كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية  
 والجوارح عن الآفات وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان  
 ظالما لكنه لا يستحق ان يقال في حقه تع ذلك بل يجب ان يقال

ولو عذبه لكان الطفل بالغاً عاقلاً عاصياً مستحقاً للعقاب وفيه تناقض<sup>٦</sup>  
 ان حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلاً المزداريه هو ابو  
 موسى عيسى بن صبيح المزدار هذا لقبه وهو من باب الافتعال من  
 الزبارة وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وتزهد حتى سمي رهب المعتزلة  
 قال الله قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان آلهاً كاذباً ظالماً تعالى الله  
 عما قاله علواً كبيراً وباجوز ان يقع فعل من الفاعلين تولدًا لا مباشرة قل  
 والناس فادرون على مثل القرآن واحسن منه نظاماً وبلاغاً كما قاله النظام  
 وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر القايل بقدمه قال ومن لابس  
 السلطان كافر لا يوارث اى لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلف  
 الاعمال وبالروية كافر ايضاً الهشاميه هو هشام بن عمرو الغوطي الذي  
 كان في القدر اكثر مبالغة من سائر المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل على  
 الله تع مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلاً ولم يعلموا ان الوكيل  
 في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تع وما انت عليهم بوكيل ولا يقال  
 آلف الله بين الغلوب مع انه مخالف لقوله تع ما آلفت بين قلوبهم  
 ولكن الله آلف بينهم وقالوا الأعراض لا تدل على الله ولا على رسوله اى في  
 لا تدل على كونه تع خالفاً لها ولا نصلح دلالة على صديق مدعى الرسالة  
 انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان آلف البحر وقلب العصا  
 حية واحياء الموتى لا يكون دليلاً على صديق من ظهر على يده ودلوا  
 لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تتعقد مع الاختلاف بل لا  
 بد من اتفاق الكل قبيل ومقصودهم التبع في امامة الى بكر ان كانت  
 بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بغي في كل طرف طائفة على  
 خلافه والجنة والنار لم تخلفا بعد ان لا فايده في وجودهما الآن ولم  
 يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواتراً ومن افسد صلوة في آخرها



وقد افتتنها أولا بشروطها فأول صلوتة معصية<sup>٥</sup> منهي<sup>٦</sup> عنه مع كونه مخالفا  
للإجماع الصالحية أصحاب الصالحين ومن مذهبهم أنهم جوزوا قيام العلم  
والقدرة والآرادة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز أن يكون الناس  
مع اتصافهم بهذه الصفات أمواتا وأن لا يكون الباري تع حيا وجوزوا  
خلو الجوهر عن الأعراض كلها للخابضية هو أحمد بن حابط نسب أتباعه  
إلى أبيه وهو من أصحاب النظام قالوا للعالم ألهان قديم هو الله تع وتحدث  
هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله  
وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعنى  
بقوله عم أن الله خلق آدم على صورته وبقوله يصع الجبار قدمه في النار  
وأنما هو المسيح لأنه ذراء الأجسام وأحدثها قال الأمدى وهؤلاء كفار  
مشركون الخديبة هو فضل الخديقي ومذهبهم مذهب الخابضية إلا أنهم  
زادوا التناسخ وأن كل حيوان مكلف فإنهم قالوا أن الله سبحانه أبداع  
للحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته  
والعلم به وأسبغ عليهم نعمة ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعة بعض  
فاقرهم في دار النعيم التي ابتلاهم فيها وعصاه بعض في الجميع فأخرجهم من  
ذلك الدار إلى دار العذاب وهي النار واطاعة بعض في البعض دون البعض  
فأخرجهم إلى دار الدنيا وكسأهم هذه الأجسام الكثيفة على صور مختلفة  
كصورة الإنسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات  
على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه أقل وطاعاته أكثر كانت صورته  
أحسن وآلامه أقل ومن كانت بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في  
الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ  
المعربة هو معمر بن عباد السلمي قالوا لله لهم يخلق غير الأجسام  
وأما الأعراض فيخترعها الأجسام أما طبعها كالنار للاحراق والشمس للحرارة  
وأما اختيارا كالحيوان للألوان قيل ومن العجب أن حدوث الأجسام  
وفناءها عند معمر من الأعراض فكيف يقول أنها من أفعال الأجسام وقالوا

لا يوصف الله بالقديم لانه يدل على التقادم الرماني والله سبحانه ليس  
 بزمانى ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو مستنوع  
والانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او توليدا بناء على ما ذهبوا  
 اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان الشمامية هي ثمانية بن اشرس  
 التميمي كان جامعا بين الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا  
 فاعل لها ان لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى  
 الميت فيما اذا رمى سهمها الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تع  
 لاستلزامه صدور الفبيج عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة فبيل  
الشرع واليهود والنصارى والمجوس والفرنادقة يصيرون في الآخرة ترابا لا  
يدخلون الجنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة  
 وهي قبل الفعل ومن لا يعلم خالفه من الكفار معذور والمعارف كلها  
 ضرورة ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حداث بلا محدث  
 والعالم فعل الله بطبعه كأنهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب  
 ويلزمه قدم العالم وكان ثمانية في زمان المأمون وكان له عنده منزلة  
الختيائية اصحاب ابى الحسين بن ابى عمرو الخياط قالوا بالفدر اى اسناد  
 الافعال الى العباد وتسمية المعدوم شيئا اى ثابتا متفردا في حال العدم  
 وجوها وعرضا اى الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجسام في  
 حالة العدم وان ارادته تع كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي اى ارادته تع  
 في افعال نفسه الخلق اى كونه خالعا لها وفي افعال عباده الامر بها وكونه  
سميعا وبصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته وغیره معناه  
 انه يعلمه الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في  
 ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم



بعبارة اللطيفة البليغة قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد  
 اى في الواجد منا انما هى اى ارادته لفعله عدم التسهو اى كونه عالما  
 به غير ساه عنه وارادته لفعل الغير فى الميل اى ميل النفس اليه وقالوا

الاجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة  
 الطبيعيون وبمتنع انعدام الجواهر انما بتبدل الاعراض والجواهر باقبة  
 على حالها كما قيل فى الهيولى والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلها

اى يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والفرآن جسد ينقلب تارة  
 رجلا وتارة امرأة الكعبية هو ابو القاسم بن محمد الكعبى كان من معتزلة

بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل انه تع  
 مرید الافعال ارید انه خالف لها واذا قيل مرید افعال غيره ارید انه امر

بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياط

الجبائية هو ابو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى من معتزلة البصرة

قالوا ارادة الرب حادثة لا فى محل والد تع مرید بتلك الارادة موصوف بها

والعالم يعنى بفناء لا فى محل عند ارادة الله تع فناء العالم والد متكلم بكلام  
 مركب من حروف واصوات بخلافه الله فى جسم والمتكلم بذلك الكلام من

فعل الكلام وخلقه لا من فام به وحل فيه ولا نرى الله فى الآخرة والعبد

خالف لعله ومركب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخالد

فى النار ولا كرامات للاولياء ويجب على الله تع لمن يكاف اى للمكلف

اكمال عقله وتهبة اسباب التكليف له اى يجب عليه اللطف بالمكلف

ورعاية ما هو اصلاح له والانبياء معصومون وشارك ابو على فيها اى فى

الاحكام المذكورة ابا هاشم ثم انفرد عنه بأن الله تع عالم لذاته بلا ايجاب

صفة فى علم ولا حالة توجب العالمية وكونه سميعا بصيرا معناه انه حتى

لا آفة به وهجور الأيلام للعوض البهشمية انفرق ابو هاشم عن ابيه بامكان

استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة

وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ويلزمه ان لا

يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا

يصح توبة الكاذب من كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني من زناه

بعد ما جب ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل ولله احوال لا

معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة قال الآمدي هذا تناقض ان لا

معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا

انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه ، الفرفة

الثانية من الفرق الاسلامية الشيعة اى الذين شايعوا عليا قالوا انه الامام

بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج

عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم بكون من غيرهم واما بتقية منه

او من اولاده وهم اثنتان وعشرون فرقة بكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلاث

فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبابة قال عبد الله

ابن سبأ لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المدائن وقيل انه كان يهوديا

فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال

في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف

الغلاة قال ابن سبأ انه لم يمت علي ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم

شبهطانا تصور بصورة علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه

وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملؤها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع

الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين الكامل بكفر الصحابة

بترك بدعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق وقال بالتناسخ في الارواح عند



الموت وأنَّ الامامة نور يتناسخ اى ينتقل من شخص الى آخر وقد يصير  
في شخص نبوة بعد ما كان في شخص آخر امامة البنائية قال بنان بن  
سمعان التميمي النهدي اليماني الله على صورة انسان وبهلك كله  
الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه  
ابي هاشم ثم في بنان المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسر  
على صورة انسان بل رجل من نور على رأسه تاج من نور وقلبه منبع  
للحكمة ولما اراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوق تاجا  
على رأسه وذلك قوله تع سُبْح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى  
ثم انه كتب في كفة اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه  
اى من عرقه بخران احدهما ملح مظلم والاخر حلو نير ثم اطلع في  
البحر النير وابصر فيه ظله فانتزع اى انتزع بعضا من ظله فجعل وخلق  
منه الشمس والقمر واثنى الباقي من الظل نقيما للشريك وقال لا ينبغي أن  
يكون معي اله آخر ثم خلق الخلق من البحر فالكفر اى الكفار من  
المظلم والايمان اى المؤمنين من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال  
وعرض الامانة وهي منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فأتين  
ان بحملنها واشققن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بأمر عمر  
حين ضمن أن يعينه على ذلك بشرط أن يجعل ابو بكر للخلافة بعده له  
وقوله نع كمثل الشيطان الآية نزل في حَق ابي بكر وعمر وهؤلاء يقولون  
الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي  
مقيم في حبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقيل المغيرة فانه لما قُتل

اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان  
هو فيلما به الجناحية هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر  
ذي الجناحين قالوا الارواح تتناسخ فكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم  
الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلاثة ثم الى عبد الله هذا  
وقالت الجناحية هو اي عبد الله حتى مقيم بجبل اصفهان وسيدخرج  
وافكروا الفيامة واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها المنصورية  
هو ابو منصور العاجلي عزا نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه  
وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين  
ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور خرج الى السماء  
ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ حتى ثم انزله الى الارض وهو  
الكشف المذكور في قوله تع وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا  
سحاب مركوم وكان قبل ادعاء الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي  
طالب وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا وللجنة رجل امرنا بموالاة وهو الامام  
والنار بالصد اي رجل امرنا ببعضه وهو صد اي ضد الامام وخصمه كأي  
بكر وعمر وكذا القرايص والمحرمات فان القرايص اسماء رجال امرنا بموالاة  
والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداةهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل  
منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة الخطابية هو  
ابو خطاب الاسدي عزا نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم  
منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة  
انبياء وابو الخطاب نبي فعرضوا ضاعنه اي زعموا ان الانبياء فرضوا على  
الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان  
ابناء الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي



وهؤلاء يستحلّون شهادة الزور لموافقهم على مخالفتهم والامام بعد قتله  
 اى قتل ابي الخطاب معمر<sup>ع</sup> اى ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمر<sup>ع</sup>  
 كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا للجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا  
 لا تفنى واستباحوا الحرمات وتركوا الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزبغ<sup>ع</sup>  
 اى ذهب الى ذلك طائفة اخرى منهم وقالوا ان كل مؤمن يوحى اليه  
 متمسكين بقوله تع وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اى يوحى من  
 الله اليه وفيهم اى فى اصحاب بزبغ من هو خبر من جبرائيل وميكائيل وم  
 لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل هو اى  
 الامام بعد ابي الخطاب عمير بن بنان العجلي الا انهم يموتون اى يقولون  
 بذلك الغرابية قالوا محمد بعلى اشبه من الغراب بالغراب والذباب  
 بالذباب فبعث الله جبرائيل الى على فغلط جبرائيل فى تبليغ الرسالة من  
 على الى محمد قال شاعرهم • غلط الأمين فجازها عن حيدر • فيلعنون  
 صاحب الريش يعنون به جبرائيل الدميّة لقبوا بذلك لانهم زعموا  
 محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا لنفسه وقيل  
 بالهيئتهما اى قال طائفة منهم بالهيّة محمد وعلى ولهم فى التقدم خلاف  
 فبعضهم يقدم عليا فى الأحكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالهيّة  
 خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء هما وفاطمة والحسنان وهؤلاء  
 زعموا ان هذه الخمسة شىء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية  
 لواحد منهم على آخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التأنيث  
 الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحككم وابن سالم الجوالقي قالوا  
 الله جسد اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحككم هو طويل عريض

عميق متساو طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء الصافية

يتلألأ من كل جانب وله لون وظهر وراية ومجسة بفتح الميم وهي  
الموضع الذي يجسه الطبيب كأنهم يريدون بها النبض قالوا وليس  
هذه الصفات المذكورة غيره أي غير ذاته تع ويقوم الله ويقعد ويتحرك  
ويسكن وله مشابهة بالأجسام لولاها لم تدلّ عليه ويعلم ما تحت الثرى

بشعاع منفصل عنه اليه وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه مئاس للعرش بلا  
تفاوت بينهما أي على وجه لا ينفصل أحدهما من الآخر وأرادته تع حركة  
في عينه ولا غيره وإنما يعلم الأشياء بعد كونها لا قبله يعلم لا قد علم ولا  
حادث لأنه صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره

لما مرّ والأعراض لا تدلّ على الباري إنما الدالّ عليه هو الأجسام لما عرفت  
من مشابته أياها والائمة معصومون دون الأنبياء لأن النبي يوحى اليه  
فيتقرب به إلى الله بخلاف الإمام فإنه لا يوحى اليه فوجب أن يكون  
معصوماً وقال ابن سالم هو على صورة إنسان له يد ورجل وحواش خمس

وأنف وأذن وشم وعين وله وفرة سوداء ونصفه الأعلى مجوف والأسفل  
مُصنّت إلا أنه ليس لحماً ودما الزرارية هو زرارة بن أعين قالوا بحدوث  
الصفات لله تع وقبلها أي قبل حدوثها له لا حيوة فلا  
يكون ح حياً ولا عالماً ولا قادراً ولا سميعاً ولا بصيراً اليونانية هو يونس

ابن عبد الرحمن القمي قال الله تع على العرش تحمله الملائكة وهو أقوى  
منها أي من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكركي تحمله رجلاه وهو

أقوى منهما الشيعانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان  
الطابق قال أنه تع نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة إنسان وإنما  
يعلم الأشياء بعد كونها الرزامية قالوا الإمامة بعد عليّ لحمد بن الحنفية

ثم ابنه عبد الله ثم عليّ بن عبد الله بن عباس ثم أولاده إلى المنصور ثم



حَدَّ إِلَهِ فِي أَيْ مُسْلِمٍ وَأَنَّهُ لَمْ يُقْتَلْ وَاسْتَحَلُّوا الْمَحَارِمَ وَتَرَكَ الْفَرَائِصَ  
وَمِنْهُمْ مَنْ ادَّعَى الْإِلَهِيَّةَ فِي الْمُقْتَنَعِ الْمَقْصُودَةِ قَالُوا اللَّهُ قَوْصُ خَلْقِ الدُّنْيَا  
إِلَى مُحَمَّدٍ أَيْ اللَّهُ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَقَوْصُ إِلَهِهِ خَلَقَ الدُّنْيَا فَهُوَ  
الْخَلَّاقُ لَهَا بِمَا فِيهَا وَقِيلَ قَوْصُ ذَلِكَ إِلَى عَلِيِّ الْبَدَائِيَّةِ جَوَّزُوا الْبِدَآءَ عَلَى  
اللَّهِ تَعِ أَيْ جَوَّزُوا أَنْ يَرِيدَ اللَّهُ شَيْئًا ثُمَّ يَبْدُو لَهُ أَيْ يَظْهَرُ عَلَيْهِ مَا لَمْ  
يَكُنْ ظَاهِرًا لَهُ وَبَلَرُمُهُ أَنْ لَا يَكُونُ الرَّبُّ عَالِمًا بِعَوَاقِبِ الْأُمُورِ النَّصْبِيَّةِ  
وَالْإِسْحَافِيَّةِ قَالُوا حَدَّ اللَّهُ تَعِ فِي عَلِيٍّ فَإِنْ ظَهَرَ الرُّوحَانِيُّ فِي الْجَسَدِ الْجَسْمَانِي  
عَمَّا لَا يُنْكَرُ أَمَّا فِي جَانِبِ الْخَيْرِ فَكَظْهُورُ جِبْرَائِيلَ بِصُورَةِ الْبَشَرِ وَأَمَّا فِي  
جَانِبِ الشَّرِّ فَكَظْهُورُ الشَّيْطَانِ فِي صُورَةِ الْإِنْسَانِ قَالُوا وَلَمَّا كَانَ عَلِيٌّ وَأَوْلَادُهُ  
أَفْضَلُ مِنْ غَيْرِهِمْ وَكَانُوا مُؤَيَّدِينَ بِتَأْيِيدَاتٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِمَاطِنِ الْأَسْرَارِ قَلْنَا ظَهَرَ  
لِحَقِّ تَعِ بِصُورَتِهِمْ وَنَطَقَ بِلِسَانِهِمْ وَاخَذَ بِأَيْدِيهِمْ وَمِنْ هَهُنَا أَطْلَقْنَا الْإِلَهِيَّةَ  
عَلَى الْأُمَّةِ أَلَّا تَرَى أَنَّ النَّبِيَّ قَاتِلَ الْمُشْرِكِينَ وَعَلِيًّا قَاتِلَ الْمُنَافِقِينَ فَإِنَّ النَّبِيَّ  
يَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ وَاللَّهُ يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ الْأَسْمَاعِيَّةَ وَلَقَبُوا بِسَبْعَةِ الْقَابِ بِالْبَاطِنِيَّةِ  
لِقَوْلِهِمْ بِمَاطِنِ الْكِتَابِ دُونَ ظَاهِرِهِ فَانْهَمَ قَالُوا لِلْفَرَّانِ بَاطِنٌ وَظَاهِرٌ وَالْمُرَادُ  
مِنْهُ بَاطِنُهُ لَا ظَاهِرُهُ الْمَعْلُومُ مِنَ اللُّغَةِ وَنَسَبَةُ الْبَاطِنِ إِلَى الظَّاهِرِ كَنَسَبَةِ اللَّبِّ  
إِلَى الْقِشْرِ وَالْمَتَمَسِّكِ بِظَاهِرِهِ مَعْدَّبٌ بِالْمَشَقَّةِ فِي الْأَكْنَسَابِ وَبَاطِنُهُ مُؤَيَّدٌ إِلَى  
تَرْكِ الْعَمَلِ بِظَاهِرِهِ وَتَمَسَّكُوا فِي ذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَعِ فَضْرِبْ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ  
بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ فَيْلِهِ الْعَذَابُ وَهَذَا الْقَوْلُ أَخَذُوهُ مِنَ الْمَنْصُورَةِ  
وَالْجَنَاحِيَّةِ وَلَقَبُوا بِالْفَرَامِطَةِ لِأَنَّ أَوَّلَهُمُ الَّذِي دَعَا النَّاسَ إِلَى مَذْهَبِهِمْ رَجُلٌ  
يُقَالُ لَهُ حَمْدَانٌ قَرَمَظٌ وَهِيَ أَحَدَى فُرَى وَاسِطٌ وَبِالْحَرَمِيَّةِ لِإِبَاحَتِهِمْ  
الْحَرَمَاتِ وَالْمَحَارِمَ وَبِالسَّبْعِيَّةِ لِأَنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّ النُّطْقَاءَ بِالشَّرَابِ أَيْ الرُّسُلَ  
سَبْعَةَ أُمَّةٍ آدَمَ وَنُوحَ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى وَمُحَمَّدٌ وَمُحَمَّدُ الْمَهْدِيُّ  
سَابِعُ النُّطْقَاءِ وَبَيْنَ كُلِّ اثْنَيْنِ مِنَ النُّطْقَاءِ سَبْعَةُ أُمَّةٍ يَتَمَمُونَ شَرْبَعَتَهُ وَلَا  
يَبْدُ فِي كُلِّ عَصْرِ مِنْ سَبْعَةِ بِهِمْ يُقْتَدَى وَبِهِمْ يَهْتَدَى فِي السُّبُلِ وَهُمْ

متفاوتون في الرتب امام يودى عن الله وهو غاية الأدلة الى ديس الله  
وحاجة يودى عنه اى عن الامام ويحمل علمه ويحتج به له وذو مصة  
يمص العلم من الحاجة اى يأخذه منه فهذه ثلاثة وابواب وهم الدعاة  
فأكبر اى داع أكبر هو رابعهم برفع درجات المؤمنين وداع مأذون يأخذ  
العهد على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامامة ويفتح لهم  
باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته في الدين  
ولكن لم يؤن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج  
وسرغب الى الداعي ككلب الصايد حتى اذا احتج على احد من اهل  
الظاهر وكسر عليه مذهبه باحيث رغب عنه وطلب الحق اذاه المكلب  
الى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهد قال الآمدى وانما سموا مثل هذا  
مكلبا لأن مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصايد على ما قاله  
تت وما علمتهم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومؤمن يتبعه اى يتبع  
الداعي وهو الذى أخذ عليه العهد وآمن وأتقن بالعهد ودخل في ذمة  
الامام وجزئه وهو سابعهم قالوا ذلك الذى ذكرناه كالسموات والارضين  
والبهار وأيام الأسبوع والكواكب السيارة وفي المديرات امرا كل منها سبعة  
كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية ان اتبع طائفة منهم بابك الخرمي  
في الخروج بالرييخان وبالحيرة لبسهم الحمر في ايام بابك او تسميتهم  
المخالفين لهم من المسلمين حميرا وبالإسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل  
ابن جعفر الصادق وهو أكبر ابنائه وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن  
اسماعيل وأصل دعوتهم على ابطال الشرايع لان الغيابة وهم طائفة  
من المجوس راموا هند شوكة الاسلام تأويل الشرايع على وجوه تعود الى  
قواعد أسلافهم وذلك أنهم اجتمعوا فتذكروا ما كان عليه أسلافهم من



الْمُلْكُ وَقَالُوا لَا سَبِيلَ لَنَا إِلَى دَفْعِ الْمُسْلِمِينَ بِالسَّيْفِ لَغَلِبَتِهِمْ وَاسْتِغْلَالَتِهِمْ  
 عَلَى الْمَالِكِ لَكِنَّا نَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ شَرَايِعَهُمْ إِلَى مَا يَمُونُ إِلَى قَوَاعِدِنَا وَسَنُدْرَجُ  
 بِهِ الضَّعْفَاءُ مِنْهُمْ فَإِنَّ ذَلِكَ يُوجِبُ اخْتِلَافَهُمْ وَاضْطِرَابَ كَلِمَاتِهِمْ وَرَأْسُهُمْ  
 فِي ذَلِكَ حَمْدَانُ قَرْمَظٌ وَقِيلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَيْمُونُ الْقَدَّاحُ وَلَهُمْ فِي  
 الدَّعْوَةِ وَاسْتِدْرَاجِ الطَّغَامِ مَرَاتِبُ الذُّرَى وَهُوَ تَقَرُّسُ حَالِ الْمَدْعُوِّ هَلْ هُوَ  
 قَابِلُ الدَّعْوَةِ أَمْ لَا وَلِذَلِكَ مَنَعُوا إِيْقَامَ الْبَذْرِ فِي السَّيْحَةِ أَيْ دَعْوَةٍ مِنْ  
 لَيْسَ قَابِلًا لَهَا وَمَنَعُوا التَّكَلَّمَ فِي بَيْتٍ فِيهِ سَرَاجٌ أَيْ فِي مَوْضِعٍ فِيهِ فُكْيَةٌ أَوْ  
 مَتَكَلَّمَ ثُمَّ التَّانِيسُ بِاسْتِمَالَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَدْعُومِينَ بِمَا يَمِيلُ إِلَيْهِ  
 بِهَوَاهِ وَطَبْعِهِ مِنْ زُهْدٍ وَخُلَاعَةٍ فَإِنْ كَانَ يَمِيلُ إِلَى الزُّهْدِ زَبْنُهُ فِي عَيْنِهِ وَقَبِيحٌ  
 لِقَبِيضِهِ وَإِنْ كَانَ يَمِيلُ إِلَى الْخُلَاعَةِ زَبْنُهَا وَقَبِيحٌ لِقَبِيضِهَا حَتَّى يَحْصِلَ لَهُ الْأُنْسُ  
 بِهِ ثُمَّ التَّنَشُّكِيكُ فِي أَرْكَانِ الشَّرِيعَةِ بِمَقْطَعَاتِ السُّورِ بِأَنْ يَقُولَ مَا مَعْنَى  
 الْحُرُوفِ الْمَقْطُوعَةِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ وَقِصَاصَ صَوْمِ الْحَائِضِ دُونَ قِصَاصِ صَلَاتِهَا أَيْ  
 لَمْ يَجِبْ أَحَدُهُمَا دُونَ الْآخَرِ وَوَجُوبُ الْغُسْلِ مِنَ الْمَنِيِّ دُونَ الْبَوْلِ وَعَدَدُ  
 الرُّكْعَاتِ أَيْ لَمْ يَكُنْ بَعْضُهَا أَرْبَعًا وَبَعْضُهَا ثَلَاثًا وَبَعْضُهَا ثَنَتَيْنِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ  
 مِنَ الْأُمُورِ التَّعْبُدِيَّةِ وَأَمَّا يَشْكِكُونَ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ وَبَطْلُونُ الْجَوَابِ عَنْهُمْ  
 لِيَتَعَلَّقَ قُلُوبُهُمْ بِمَرَاஜِعَتِهِمْ فِيهَا ثُمَّ الرِّبْطُ وَهُوَ أَمْرَانِ الْأَوَّلُ اخْتِادُ الْمِيثَاقِ  
 مِنْهُ بِأَنْ يَقُولُوا قَدْ جَرَتْ سُنَّةُ اللَّهِ بِأَخْذِ الْمَوَائِيقِ وَالْعَهْدُونَ وَيَسْتَدَلُّوْا  
 عَلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَع وَإِنْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ ثُمَّ يَأْخُذُوا مِنْ كُلِّ  
 وَاحِدٍ مِيثَاقَهُ بِحَسَبِ اعْتِقَادِهِ أَنْ لَا يُفْشِيَ لَهُمْ سِرًّا وَالثَّانِي حَوَالَتُهُ عَلَى  
 الْأَمَامِ فِي حَلِّ مَا أَشْكَلَ عَلَيْهِ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي الْفَاهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ الْعَالَمُ بِهَا وَلَا  
 يَقْدِرُ عَلَيْهَا أَحَدٌ حَتَّى يَتَرَقَّى مِنْ دَرَجَتِهِ وَبِنْتَهَى إِلَى الْأَمَامِ ثُمَّ التَّدْلِيْسُ  
 وَهُوَ دَعْوَى مُوَافَقَةِ أَكْبَرِ الدِّينِ وَالْدُنْيَا لَهُمْ حَتَّى يَزْدَادَ مِيلَهُ إِلَى مَا دَعَاهُ

اليه ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو وتكون  
سابقة له الى ما يدعوه اليه من الباطن ثم الخلع وهو الطمأنينة الى  
اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية وح اى  
وحيث ان آل حال المدعو الى ذلك يأخذون في الاباحة والحث على

استعجال الذات وتأويل الشرايع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام  
والتيتم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الامام الذى هو الحاجة  
وانصولة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول بدليل قوله تع ان الصلوة  
قنّهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من أسرارهم الى  
من ليس بأهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية  
النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبى والباب على والصفا  
هو النبى والمرورة على والميقات الايناس والتلبية اجابة الدعوى والطواف  
بالببيت سبعا موالاة الأئمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكالييف  
والنار مشقتها بمزاولة التكالييف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مدعيتهم  
ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاعل ولا فادر ولا عاجز وكذلك  
في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقية يقتضى المشاركة بينه وبين  
الموجودات وهو تشبيه والنفى المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو  
تعطيل بل هو واعب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم  
بكلام الفلاسفة فقالوا انه تع ابداع بالأمر العقل التام وتوسطه ابداع  
النفس النبى ليست تامة فاشتأقت النفس الى العمل التام مستفيضة  
فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلتها  
فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدث  
بتوسط الأفلاك الطبائع البسيطة العنصرية وتوسط البسائط حدثت  
المرکبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده  
لفيض الأسرار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم  
العلوى مشتملا على عقل كامل كلى ونفس نافضة كلية تكون مصدرا



للكائنات وجب ان يكون في العالم السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهي الامام الذي هو وصي ناطق وكما ان تحرك الأفلاك بتحرك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحرك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الآمدي هذا ما كان

عليه قدماءهم وحين ظهر الحسن بن محمد بن الصباح جدد الدعوة على انه الحاجة الذي بوّى عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام من الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فصاحتهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية ونحسّنوا بالخصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاطهروا اسقاط التكالييف واباحة المحرمات وصاروا كالحبوانات التجارات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان وأتباعه وأما الريدية وهم المنسوبون الى زبد بن علي زين العابدين فثلث فرق الجارودية اصحاب ابي جارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان سكن البحر قالوا بالنص من النبي في الامامة علي وصفا لا

تسمية والصحابه كفروا بما خالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي

والامامة بعد الحسن والحسين شوري في اولادهم ومن خرج منهم بالسيف

وهو عالم شجاع فهو امام كما مر واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي الذي قتل في المدينة في امام المنصور فذهب

طايفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن علي ابن الحسين صاحب طالقان الذي أسر في ايام المعتصم بالله وحمل اليه فحبسه في دارة حتى مات فذهب طايفة اخرى اليه وانكروا موته او هو

يَحْتَبِي بن عَمِير صاحب الكوفة من أحفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ابام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وانكروا قتله السليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شُورَى فيما بين الخلف وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين ويصح امامة المفصول مع وجود الافضل وابو بكر وعمر امامان وان اخطاء الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطاء لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة البتيرية هو بتير الثومي وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة واما الامامية فقالوا بالنص للعلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي النقي وبعده علي ابن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمالى بهم الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفصلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون التشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا شبهة كما عليه السلف والى ملتحقة بالفرق الضالة ، والفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق المحكمية وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكميين وكفروه وهم اثنا عشر الف



رَجُلٌ كَانُوا أَهْلَ صَلَوةٍ وَصِيَامٍ وَفِيهِمْ قَالَ الَّذِي عَمَّ يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَوتَهُ فِي  
 جَنْبِ صَلَوتِهِمْ وَصُومَتِهِ فِي جَنْبِ صُومِهِمْ وَلَكِنْ لَا يَجَاوِزُ أَيْمَانُهُمْ تَرَاقِيَهُمْ  
 قَالُوا مِنْ نُصِيبَ مِنْ قَرِيبٍ وَغَيْرِهِمْ وَعَدَلٌ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ فَهُوَ أَمَامٌ وَإِنْ  
 غَيَّرَ السَّيْرَةَ وَجَارَ وَجِبَ أَنْ يُعْزَلَ أَوْ يُقْتَلَ وَلَمْ يَوْجِبُوا نَصَبَ الْأَمَامِ بَلْ  
 جَوَزُوا أَنْ لَا يَكُونَ فِي الْعَالَمِ أَمَامٌ وَكَفَرُوا عُثْمَانُ وَكَثُرَ الصَّحَابَةُ وَمَرْتَكَبُ  
 الْكَبِيرَةِ الْبَيْهَسِيَّةُ هُوَ بَيْهَسُ بْنُ الْهَيْصَمِ بْنِ جَابِرٍ قَالُوا الْإِيمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ  
 وَالْعِلْمُ بِاللَّهِ وَبِمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ فَمَنْ وَقَعَ فِيمَا لَا يَعْرِفُ أَحْلَالَ هُوَ أَمٌ حَرَامٌ  
 فَهُوَ كَاثِرٌ لَوْجُوبِ التَّفَتُّحِ عَلَيْهِ حَتَّى يَعْلَمَ الْحَقَّ وَقِيلَ لَا يَكْفُرُ حَتَّى يَرْفَعَ  
 أَمْرُهُ إِلَى الْأَمَامِ فَيُحْكِمَهُ وَكُلُّ مَا لَيْسَ فِيهِ حَدٌّ فَهُوَ مَغْفُورٌ وَقِيلَ لَا حَرَامَ إِلَّا  
 مَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا إِلَّا بِمَا كَفَرَ الْأَمَامُ  
 كَفَرَتِ الرَّعِيَّةُ حَاضِرًا أَوْ غَائِبًا وَهَذِهِ الْأَقْوَالُ لَطَائِفَةٌ مِنَ الْحِكْمَةِ وَقَالُوا  
 الْأَطْفَالُ كَأَبَائِهِمْ أَيْمَانًا وَكَفَرُوا وَقَالَ بَعْضُهُمُ السُّكْرُ مِنْ شَرَابٍ حَلَالٌ لَا  
 يَتَوَخَّذُ صَاحِبُهُ بِمَا قَالَ وَفَعَلَ بِخِلَافِ السُّكْرِ مِنْ شَرَابٍ حَرَامٍ وَقِيلَ هُوَ  
 أَيْ السُّكْرُ مَعَ الْكَبِيرَةِ كَفَرُوا وَانْفَقُوا الْقُدْرَةَ فِي اسْنَادِ أَعْمَالِ الْعِبَادِ إِلَيْهِمْ  
 الْأَزَافَةُ هُوَ نَافِعُ بْنُ الْأَزْرَقِ قَالُوا كَفَرَ عَلَى بِلْتَحْكِيمٍ وَهُوَ الَّذِي أُنْزِلَ فِي  
 شَأْنِهِ وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يُعْجَبُ بِكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي  
 قَلْبِهِ وَهُوَ الذُّخْرُ الْحَصَامُ وَابْنُ مُلَاجِمٍ بِحَقِّ فِي قَتْلِهِ وَهُوَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ وَمِنْ  
 النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَفِيهِ قَالَ مَعْنَى الْخَوَارِجِ وَزَاهِدُهَا  
 عِمْرَانُ بْنُ خَطَّابٍ

يَا صَبْرَةَ مَنْ تَقِي مَا أَرَادَ بِهَا  
 إِلَّا لِيَبْلُغَ مِنْ ذِي الْعَرْشِ رِضْوَانَا  
 إِنِّي لَا أَذْكُرُهُ يَوْمًا فَأَحْسِبُهُ  
 أَوْفَى الْبَرِيَّةِ عِنْدَ اللَّهِ مِيزَانَا

وكفرت الصحابة أي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس  
وسائر المسلمين معهم وقصوا بتخليد هم في النار وكفروا القعدة عن القتال  
وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا يحرم التقية في القول والعمل  
ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزنا المخصص ان هو غير  
مذكور في القرآن ولا حد للقذف على النساء أي القاذف ان كان امرأة لم  
تحد لان المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهي للمذكرين قال الآمدي  
واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء أي المفدوف المحصن  
ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها وهذا اظهر واطفال  
المشركين في النار مع آباءهم ويجوز نبي كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة  
ومرتكب الكبيرة كافر النجديات هو نجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية  
الذين هذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه  
مع جيش الى اهل القطيف فقتلوه واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة  
واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا  
فقال لهم يسعكم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف  
اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله  
ورسوله وتحريم دماء المسلمين أي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول  
جملة فهذا لا يعذر الجاهل به والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور  
فهؤلاء منهم سمو عاذرية وقالوا أي النجديات كلهم لا حاجة للناس  
الى الامام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه  
اذا رأوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الأزارقة في  
غير التكفير أي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية  
الأصغرية اصحاب زياد بن الاصغر يخالفون الأزارقة في تكفير القعدة  
عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم  
يسقطوه وفي اطفال الكفار أي لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليد هم في



النار ومنع التقية في القول أي جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا  
 المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها إلا بها فيقال مثلاً هذا سارق أو  
 زان أو قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلوة والصوم  
 كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة أي المعتقدة لما هو دينهم  
 من انكاف المخالف لهم في دار البيعة دون دار العلانية الإباحية وهو عبد  
 الله بن أباص قالوا مخالفونا من أهل القبلة كفار غير مشركين يجوز  
 منّا كحتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون  
 غيره ودارهم دار الإسلام إلا معسكر سلطانهم وقالوا نعبل شهادة مخالفينهم  
 عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بالله على أن الأعمال داخلية في  
 الإيمان والاستطاعة قبل الفعل وتعل العبد مخلوق لله تع ويفنى العالم  
 كله بفناء أصل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كقر نعمة لا كافر ملّة  
 وتوقفوا في تكفير أولاد الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق أهو شرك أم لا  
 وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف أتباعه فيما يوحي إليه  
 أي تردّدوا أن ذلك جابر أو لا وكفروا علياً وأكثر الصحابة واختلفوا فرقا  
 أربعة الأولى الحفصية هو أبو حفص بن أبي المقدام زادوا على الإباحية  
 أن بين الإيمان والشرك معرفة الله فأنها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف  
 الله وكفر بما سواه من رسول أو جنة أو نار أو بارتكاب كبيرة فكافر لا  
 مشرك الثانية اليزيدية أصحاب يزيد بن أنيسة زادوا على الإباحية أن  
 قالوا سيّعت نبي من الحجر بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة  
 واحدة ويترك شريعة محمد إلى ملّة الصابئة المذكورة في القرآن وقالوا  
 أصحاب الحدود مشركون وكلّ ذنب شرك كبيرة كانت أو صغيرة الثالثة

الحارثية أصحاب ابي الحارث الاباضى خالفوا الاباضية في القدر اى كون  
افعال العباد مخلوقة لله تع وفى كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القايلون  
بطاعة لا يراد بها الله اى زعموا ان العبد اذا اتى بما أمر به ولم يقصد الله  
كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن نجّرد وهم آخر السبع من  
فرق الخوارج زادوا على التجدات بعد ان وافقوهم في مذهبهم وجوب  
البراءة عن الطفل اى يجب ان يتبرأ عنه حتى يدعى الاسلام بعد  
البلوغ ويجب دعاءه اليه اى الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في  
النار وهم عشر فرق الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر  
اى استناد الافعال الى قدر العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل وأن الله  
يريد الخير والشر ولا يريد المعاصى كما هو مذهب المعتزلة قالوا واطفال  
الكفار في الجنة ويروى عنهم تجوز نكاح البنات للبنين والبنات ولاولاد  
الاخوة والاخوات اى جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد  
الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص  
ولا يجوز ان يكون قصة العشق قرانا الثانية من فرق العجاردة الحمزية  
هو حمز بن أدرك وافقوهم الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع إلا انه  
قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة منهم الشيعية هو شعيب بن محمد وم  
كالميمونية في بدعتهم إلا في انقدر الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم  
وافقوا الشيعية وحكى عنهم أنهم يتوقعون في امر على ولا يصترحون  
بالبراءة عنه كما يصترحون بالبراءة عن غيره الخامسة الخلفية أصحاب  
الخلف الخارجى وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا القدر خيرة وشره الى  
الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك السادسة  
الانطراينية هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له



غالب إلا أنهم حذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة إذا اتوا بما يعرفون لزومه من جهة العقل ووافقوا أهل السنة في أصولهم وفي نفي القدر أي اسناد الأفعال إلى قدرة العبد وفي بعض النسخ في نفي القدرة المؤثرة

عن العباد السابعة المعلوماتية هم كالحازمية إلا أن المؤمنين عندهم من عرف الله بجميع أسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق له الثامنة المجهولية مذهبهم كذهب الحازمية أيضا إلا أنهم قالوا يكفي معرفته ببعض أسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق له التاسعة الصلئية هو

عثمان بن أبي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالحجاردة لكن قالوا من أسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من أطفاله حتى يبلغوا فيُدعوا إلى الإسلام ويقبلوا أو ينكروا العاشرة من فرق الحجاردة الثعلبية هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية الأبطال صغارا كانوا أو كبارا حتى يظهر منهم أنكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم أيضا أن الأطفال لا حُكم لهم من ولاية أو عداوة إلى أن يُدركوا ويرون أخذ الركوة من العبيد إذا استغنوا واعطاءها

لهم إذا اغتفروا وتفرقوا أي الثعلبية أربع فرق الأولى الأخنسية أصحاب أخنس بن قيس هم كالثعلبية إلا أنهم امتازوا عنهم بأن توقفوا فيمن هو في دار البيعة من أهل القبلة فلم يحكموا عليه بإيمان ولا كفر إلا من علم حاله من إيمانه وكفره وحرّموا الاغتيال بالقتل لمخالفهم والسرقه من أموالهم ونقل عنهم أنه يجوز تزويج المسلمات من مشركي

ومهم الثانية المعتدبة وهو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم أي الأخنسية في التزويج أي تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعلبية في زكوة العبيد أي أخذها منهم ودفعها إليهم الثالثة الشيبانية

هو شَيْبَان بن سَلَمَة وقالوا بالجبر ونفى القدرة للحادثة الرابعة المكرمية  
هو مكرم العاجلي قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان  
من علم انه مطلق على سره وعَلَنه ومُجَارِه على طاعته ومعصيته لا يُتصور  
منه الإقدام على ترك الصلوة وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله  
كما ذكرناه وموالاة الله ومعاداة لعباده باعتبار العاقبة وما هم صابرون  
إليه عند موافاة الموت لا باعتبار أعمالهم التي هم فيها ان هي غير موثوقة  
بدوامها فكذا نحن فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك  
الحالة وَالْيَنَاء وان كان كافرا عادينا فَاتَّ فِرَقٍ لِلخَوَارِج عشرون لان  
العجاردة عشر فرقا نضمها الى الست السابقة وتصير ست عشرة وبتشعب  
من السُّعَالِيَةِ او الاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان  
المقسّم لا يُعَدُّ مع أقسامه فلا يُعْتَبَرُ السُّعَالِيَةُ عَاشِرَةً اقسام العجاردة مع  
فرقها الاربع بل يُكْفَى عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة  
وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق السُّعَالِيَةِ معا كانت الفرق كلها اثنتين  
وعشرين واعتبار احدي الاربعين دون الاخرى تَحْكُمُ مَحْضُ الْفِرَقَةِ  
الرابعة من كبار الفرق الاسلامية الْمُرْجِيَّة لَقَبُوا به لانهم يَرْجِيُونَ العمل  
عن النية اى بوخرونها في الرتبة عندها وعن الاعتقاد من أَرْجَاهُ اى آخره  
ومنهم أَرْجَاهُ وأَرْجَاهُ اى امهله وآخره او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان  
معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي  
ان لا يُهْمَزَ لفظ المرجئة وفرقهم خمس البونسية هو هونس بن النُمَيْرِ  
قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخصوع له والحبة بالقلب فمن اجتمعت  
فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر ترك الطاعات وارتكاب المعاصي ولا  
بعاقب عليها وانليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخصوع لله  
كما دل عليه قوله تَع اى واستكبر وكان من الكافرين العبيدنة اصحاب  
عبيد المكذب زادوا على اليونسية ان علم الله لم ينزل نبيا غيره اى غير



ذاته وكذا باقى صفاته وأنه تع على صورة الانسان لما ورد فى الحديث من  
 الله تع خلق آدم على صورة الرحمن الغسانية اصحاب غسان الكوفي  
 قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عند الله اجمالا لا  
 تفصيلا وهو اى الايمان بزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل أن يقولوا  
 قد فرض الله الحج ولا ادرى اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا  
 ادرى اهو الذى بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادرى اهو هذه الشاة  
 ام غيرها فان القليل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكره ان هذه  
 الامور ليست داخلية فى حقيقة الايمان والا فلا شبهة فى ان عاقلا لا يشك  
 فيها وغسان كان يحكيه اى القول بما ذهب اليه عن اى حنيفة ويعده  
 من المرجئة وهو افتراء عليه ففصد به غسان ترويح مذهبهم بموافقة  
 مذهب رجل كبير مشهور قال الامدى ومع هذا فاصحاب المقالات قد  
 صدوا ابا الحنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة  
 فى الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم فى القدر مرجيا او لانه لما قال  
 الايمان هو التصديق لا يريد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل  
 عن الايمان وليس كذلك ان عرف منه المبالغة فى العمل والاجتهاد فيه  
 الثوبانية اصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله  
 وبرسوله وبكل ما لا يجوز فى العقل ان يفعله وأما ما جاز فى العقل ان  
 يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم  
 على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان بن غيلان الدمشقى وابو  
 شهر ويونس بن عمران والفصل الرقاشى وهؤلاء كلهم اتفقوا على انه تع  
 لو عفا فى القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج  
 واحدا من النار لاخرج عنها كل من هو مثله ولم ياجزموا بخروج  
 المؤمنين من النار واختص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالفدر ان قد  
 جمع بين الارجاء والقول بالفدر اى اسناد الافعال الى العباد والخروج من

حيث أنه قال يجوز أن لا يكون الامام قريشياً التومنية اصحاب ابي  
معان التومنى قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار  
بما جاء به النبي عم وتركى كله او بعضه كفر وليس بعضه ايماناً ولا بعضه  
اى ولا بعض الايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه  
انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلاً كفر  
لتكذيبه بما جاء به النبي عم ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل  
نبياً او لطمه كفر لا لاجل القتل او اللطمة بل لانه دليل لتكذيبه  
له وبغضه وبه قال ابن الراوندى وبشر بن المريسى وقالوا السجود للصنم  
ليس كفراً بل هو علامة الكفر فهذه هى الموجبة للخالفية ومنهم من  
جمع اليه اى الى الارجاء القدر كالصالحى واثى شير ومحمد بن شبيب  
وغيلان ، الفرفة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية التجارية اصحاب  
محمد بن الحسين النجار وهم موافقون لاهل السنة فى خلف الاعمال وان  
الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة فى نفى  
الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفى الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك  
ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرفهم ثلث الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا  
قرئ فهو عرض واذا كتب بآى شىء كان فهو جسم الثانية الزعفرانية  
قالوا كلام الله تع غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قل كلام الله تع غير مخلوق  
فهو كافر الثالثة المستدركة استدركوا عليهم اى على الزعفرانية وقالوا  
انه اى كلام الله تع مخلوق مطلقا لكننا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله  
غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه فى نفيه وأولنا به هذه الصورة  
حكايته اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه مخلوق على هذا الترتيب  
والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف



وهذه حكاية عنها وقالوا اقوال مخالفتنا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا ، الفرقة السادسة من تلك الكبار الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله تع والجبرية متوسطة اي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تأثير فيه كالا شعيرة والذخارية والضرارية وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهنم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشيء شيئا قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره ان يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة لو ابدل القدرة بالحياة كما ذكره الامدي لكان اولي لان جهما لا تثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلها فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله ووافوا المعتزلة في نفي الروية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع ، الفرقة السابعة منها المشبهة شبهوا الله بالماخلوقات ومثلوه بالحادث وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قايلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالبائية والبنائية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القايلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الكشونة كمضرو وكهمس والهائجيمي قالوا هو جسم لا كاجسام من لحم ودم لا كاللحم والدماء وله الاعضاء والجوارح ويحوز عليه الملازمة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ونزورهم حتى نقل انه قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج وسلبوني عما وراة ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد

الله بن محمد بن كرام قيل بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل  
الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام

واقوالهم في التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا تنتهي الى من يُعبأ به  
 وبياني بقوله واقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله تعالى على العرش من  
 جهة العلوّ عاش له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول  
 واختلفوا ايملاء العرش ام لا يملأ بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو  
 على العرش بل هو محاذ للعرش واختلفوا ايبعد متناه او غيره ومنهم من  
 اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او  
 متناه من جهة تحت فقط او لا اى ليس متناهيًا بل هو غير متناه في  
 جميع الجهات وقالوا محلّ للحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها  
 اى على الحوادث الخالصة فيه دون الخارجة عن ذاته وباجب على الله ان  
 يكون اول خلفه حيًا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان  
 قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المحجزة  
 والعصبة وصاحبها اى صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من  
 غير ارسال ويجب على الله تع ارساله لا غير اى لا يجوز ارساله غير  
 الرسول وهو ح اى حين ان ارسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كلى  
 ويجوز عزله اى عزل المرسل عن كونه مرسلًا دون الرسول فانه لا يتصور  
 عزله عن كونه رسولًا وليس من الحكمة رسول واحد اى لا يجوز  
 الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين في  
 عصر واحد كعلّي ومعاوية الا ان امامة عليّ على وفق السنة بخلاف  
 امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان قول الدّر في الازل بلى  
 اى الايمان هو الاقرار الذى وجد من الدّر حين قال تع اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ  
 وهو باق في الكل على السوئية الا المرتدّين وايمان المنافق مع كفره  
 كايمن الانبياء لاستواء الجميع في ذلك الايمان والكلمتان ليستا بايمان الا



بعد الردة فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله ﷺ في  
 النار ، وأما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبي ﷺ فيهم هم الذين  
 علي ما أنا عليه وأصحابي فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل  
 السنة والجماعة ومذهبهم خالٍ عن بدع هؤلاء وقد اجتمعوا على حدوث  
 العالم خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدومه ووجود الباري خلافا للباطنية  
 حيث قالوا لا موجود ولا معدوم وأنه لا خالق سواه خلافا للقدريّة وأنه  
 قديم خلافا للعمريّة القائلين بأنه لا يتّصف بالفهم متّصف بالعلم والقدرة  
 وسائر صفات الجلال خلافا لنفاة الصفات لا تشبيه له خلافا للمشبهة ولا صدق  
 ولا نِدّ له خلافا للحابطية حيث انبتوا آلهين ولا يتحدّ في شيء خلافا  
 لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث خلافا للكرامية ليس في حيز ولا في  
 جهة ولا يصحّ عليه الحركة والانفعال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من  
 صفات النفس خلافا لمن جوزوا عليه كما تقدم مرّتيّ للمؤمنين في الآخرة  
 بلا انطباع ولا شعاع ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن غنى لا يحتاج  
 في شيء الى شيء ولا يجب عليه شيء أن اتاب فبعضله وإن عاقب فبعضله  
 لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل أو يحكم به بغيره ولا  
 ظلم وهو غير متبعص ولا له حدّ ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته  
 والمعان الجسماني حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق  
 الجنة والنار وخلود أهل الجنة فيها وخلود الكفار في النار ويجوز العفو عن  
 المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد  
 وأهل بيعة الرضوان من تحت الشجرة وأهل بدر من أهل الجنة والامام  
 يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم

عثمان ثر على والأفصالية بهذا الترتيب ولا يكفر أحد من أهل القبلة إلا

بما فيه نفي للصانع القادر العليم أو شركاً أو انكاراً للنبوّة أو انكاراً ما علم

مجيبه هم به ضرورة أو انكاراً لما جمّع عليه كاستحلال المحرمات التي أجمّع  
على حرمتها فإن كان ذلك المجمع عليه متّماً علم ضرورة من الدين فذلك  
ظاهر داخل فيما تقدّم ذكره فإن كان اجماعاً ظنيّاً فلا كفر بمخالفته وإن

كان قناعياً ففيه خلاف وأما ما عداه فالعاقل به مبتدع غير كافر وللعقلاء

في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا قال المصنف وليكن هذا

آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه

ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوقّعنا للاقتداء برسول الله

تعالى وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ويعفو عن طغيان الفلم وما لا يخلو

عنه البشر من السهو والزلل وأن يعاملنا بفضل ورحمة أنه الغفور الرحيم

والجواد الكريم وأنا أقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من

كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحريّر مسأله وتفريغ وسائله معرّضين

عن الاطناب المملّ والإيجاز المخلّ ومشيرين في بعض المواضع الى ما

يتوجّه على كلامه من الاسوّة وما يمكن أن يتمسك به في دفعها من

الاجوبة نفع الله تع به الطالبين وجعله ذخراً لما يوم الدين انه خير

موقف ومعين

وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من أوائل شوال سنة سبع

ودمان مائة بمحروسة سمرقند صينيت عن آفات وحسبنا الله

ونعم الوكيل وصلى الله على سيد الانام وآله الكرام وصحبه

العظام وسلّم تسليمًا كثيرًا دابما

تمر تمر



## فهرست

### مرادد الموقفين ومقاصدهما والفرق المذكورة في التذييل

صفحة

١	الموقف الخامس في الالهيات
٩	المرصد الاول في الذات
١	المقصد الاول في اثبات الصانع
٩	المقصد الثاني في ان ذاته تع مخالفة لسائر الذوات
١٢	المقصد الثالث في ان وجوده نفس ماهيته
١٣	المرصد الثاني في تنزيهه وفي الصفات السلبية
١٣	المقصد الاول انه تع ليس في جهة ولا في مكان
١٧	المقصد الثاني في انه تع ليس بجسم
١٨	المقصد الثالث في انه تع ليس جوهرًا ولا عرضًا
١٨	المقصد الرابع في انه ليس في زمان
١٩	المقصد الخامس في انه تع لا يتحد بغيره
٢١	المقصد السادس في انه تع يمتنع ان يقوم بذاته حادث
٣١	المقصد السابع في انه تع لا يتصف بشيء من الاعراض الخمسة
٢٧	المرصد الثالث في توحيده

٣٩	المرصد الرابع في الصفات الوجودية
٣٩	المقصد الأول في اثبات الصفات لله تع على وجه عام
٣٣	المقصد الثاني في قدرته تع
٤٤	المقصد الثالث في علمه تع
٥٩	المقصد الرابع في انه تع حتى
٥٧	المقصد الخامس في انه تع مريد
٩٠	المقصد السادس في انه تع سميع بصير
٩٣	المقصد السابع في انه تع متكلم
٧١	المقصد الثامن في صفات اختلف فيها
٧٨	المرصد الخامس فيما يجوز عليه
٧٨	المقصد الأول في الرؤية
١٠٤	المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله
١٠٥	المرصد السادس في افعاله تع
١٠٥	المقصد الأول في ان افعال العباد واقعة بقدره الله تع وحدها
١١٩	المقصد الثاني في التوليد وفروعه
	المقصد الثالث في البحث عن امور صرح بها القرآن وانعقد
١٢٥	عليها الاجماع وهم يؤولونها
١٣٩	المقصد الرابع انه تع مريد بجميع الكائنات غير مريد بما لا يكون
١٣٥	المقصد الخامس في الحسن والقبح
١٤٨	المقصد السادس ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
١٥٣	المقصد السابع في ان تكليف ما لا يطاق جائز
١٥٥	المقصد الثامن في ان افعال الله تع ليست معللة بالاعراض
١٥٨	المرصد السابع في اسماء الله تع
١٥٨	المقصد الأول الاسم غير التسمية
١٩٠	المقصد الثاني في اقسام الاسم
١٩١	المقصد الثالث تسمية الله تع بالاسماء توفيقية



١٦٩	الموقف السادس في السبعيات
١٦٩	المرصد الأول في النبوات
١٦٩	المقصد الأول في معنى النبي
١٧٥	المقصد الثاني في حقيقة المعجزة
١٨٣	المقصد الثالث في إمكان البعثة
١٩٧	المقصد الرابع في أدب نبوة محمد صلعم
٢١٨	المقصد الخامس في عصمة الانبياء
٢٣٩	المقصد السادس في حقيقة العصمة
٢٣٧	المقصد السابع في عصمة الملائكة
٢٣٨	المقصد الثامن في تفصيل الانبياء على الملائكة
٢٤٣	المقصد التاسع في كرامات الاولياء وآثارها جايضة واقعة
٢٤٤	المرصد الثاني في المعاد
٢٤٤	المقصد الأول في إعادة المعلوم
٢٤٨	المقصد الثاني في حشر الاجساد
	المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد
٢٥١	في امر المعاد
٢٥٤	المقصد الرابع للجنة والنار هل هما مخلوقتان
٢٥٩	المقصد الخامس في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل
٢٩٠	المقصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا
٢٩٢	المقصد السابع في الاحباط
٣١٤	المقصد الثامن في أن الله يعفو عن الكبائر
٣٩٥	المقصد التاسع في شفاعة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم
٣٩٩	المقصد العاشر في التوبة
	المقصد الحادي عشر في احياء الموتى في قبورهم ومسئلة منكر ونكير
٣٩٩	لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق

المقصد الثاني عشر في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط  
والميزان والحساب وقراءة الكتب والخصوص المورود وشهادة  
الأعضاء حق

٢٧٣

٢٧٤

المقصد الثالث في الاسماء والاحكام

٢٧٤

المقصد الاول في حقيقة الايمان

٢٨٢

المقصد الثاني في أن الايمان هل يزيد وينقص

٢٨٣

المقصد الثالث في الكفر

٢٨٥

المقصد الرابع في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلوة مؤمن

٢٩٠

المقصد الخامس في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا

٢٩٩

المقصد الرابع في الامامة

٢٩٩

المقصد الاول في وجوب نصب الامام

٣٠١

المقصد الثاني في شروط الامامة

٣٠٤

المقصد الثالث فيما يثبت به الامامة

٣٠٧

المقصد الرابع في الامام الحق بعد رسول الله صلعم

٣١٢

المقصد الخامس في افضل الناس بعد رسول الله صلعم

٣١٩

المقصد السادس في امامة المفصول مع وجود الفاضل

المقصد السابع انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن

٣٢٩

القدح فيهم

٣٣١

خاتمة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

٣٣٢

تذييل في ذكر الفرق

٣٣٣

الفرقة الاولى المعتزلة

٣٣٨

الاسكافية

٣٣٥

الواصلية

٣٣٨

الجعفرية

٣٣٥

العمرية

٣٣٨

البشرية

٣٣٩

الهنديلية

٣٣٩

المزدانية

٣٣٧

المنطامية

٣٣٩

الهشامية

٣٣٨

الاسوارية



صفحة	صفحة	
٣٤٨	٣٤٠	الصلوات الحية
٣٤٨	٣٤٠	الحاخبية
٣٤٨	٣٤٠	الحدسية
٣٤٨	٣٤٠	المعمرية
٣٤٨	٣٤١	الشمسية
٣٤٨	٣٤١	الحيانية
٣٤٨	٣٤١	الحاخبية
٣٤٩	٣٤٢	النعمية
٣٤٩	٣٤٢	الحجانية
٣٤٩	٣٤٣	البيشسية
٣٥٢	٣٤٣	اعرفه الثانية الشيعة
٣٥٢	٣٤٣	الاعلاء
٣٥٣	٣٤٣	السبسية
٣٥٣	٣٤٣	الحاملية
٣٥٣	٣٤٤	البنائية
٣٥٣	٣٤٤	المغربية
٣٥٣	٣٤٥	الحنيفية
٣٥٤	٣٤٥	المحمورية
٣٥٤	٣٤٥	الحكسية
٣٥٥	٣٤٦	الغوايبية
٣٥٥	٣٤٦	الشمسية
٣٥٥	٣٤٧	الزراوية
٣٥٦	٣٤٧	البيشسية
٣٥٦	٣٤٧	الشيخية
٣٥٦	٣٤٧	اليزيدية
٣٥٧	٣٤٨	الحارثية

صفحة	صفحة	
٣٧١	٣٥٧	القايلون بطاعة لا يراد بها الله
٣٥٩	٣٥٧	العجاردة
٣٥٩	٣٥٧	الميمونية
٣٥٩	٣٥٧	الحمزية
٣٥٩	٣٥٧	الشُعَيْبِيَّة
٣٥٩	٣٥٧	الحازمية
٣٥٩	٣٥٧	الْخَلْفِيَّة
٣٥٩	٣٥٧	الْأَطْرَافِيَّة
٣٥٩	٣٥٨	المعلومية
٣٥٩	٣٥٨	الجهولية
٣٥٩	٣٥٨	الصَلْتِيَّة
٣٥٩	٣٥٨	الثعالبة
٣٥٩	٣٥٨	الْأَخْنَسِيَّة
٣٥٩	٣٥٨	المَعْبِدِيَّة
٣٥٩	٣٥٨	الشَّيْبَانِيَّة
٣٥٩	٣٥٩	المكرمية
٣٥٩	٣٥٩	الفرقة الرابعة الْمُرْجِيَّة
٣٥٩	٣٥٩	الفرقة الخامسة النّجارية
٣٥٩	٣٥٩	الفرقة السادسة الْحَبْرِيَّة
٣٥٩	٣٥٨	المتوسطة
٣٥٩	٣٥٨	الخالصة
٣٥٩	٣٥٨	الْجَهْمِيَّة
٣٥٩	٣٥٨	الفرقة السابعة الْمَشْبَهَة
٣٥٩	٣٥٨	مشبهة غلاة الشيعة
٣٥٩	٣٥٩	مشبهة الكَشَوِيَّة
٣٥٩	٣٥٩	الفرقة الناجية



## تصحيح الغلطات

صفحة	سطر	غلط	صحيح
٨٤	٥	سلكها	يسلكها
٨٩	٥	والاعرض	والعرض
٩٩	١٩	قبل	قبيل
١٩٩	٢٢	والحفظ	والحفظ
٢٢٥	٣	اراييت	اراييت
٢٤٠	١٩	كانت	كان
٢٧٧	١٢	فن	عن
وما عدا ذلك فيها ابها المطالع المستول من فضلك ان تزيد او تنقص الخط			
الذى هو علامة المتن من فوق هذه المواضع والالفاظ			
١٢	٢٥	ابو عبد الله محمد بن كرام	
٢٩	٢٢	الاول	
٤٤	١٨	نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ	
٩٥	٢٠	نظرت	
١٣٨	١٩	الاول	
١٨٩	١٨	السادس	
وان تمحوه من فوق هذا اللفظ			
١٨٧	١٠	الرابع	

Curetono Anglo editum est, ita angebitur, ut, quatenus fieri poterit, nihil, quod quidem gravioris sit momenti, desiderandum relinquam.

Cum studiorum meorum ratio non ferat, ut ceteras quoque libri Mevâkif stationes proximo quidem tempore edam, mihi ipsi gratissimum fore profiteor, si quis tali muneri idoneus eo pro me perfunctus fuerit. Scr. in Universitate Chiloniensi, m. Dec. A. C. MDCCCXLVII.



litanae inspiciendae occasionem nactus erit, is, puto, haud frustra me novae editionis adornandae negotium suscepisse judicabit. In ea autem procuranda, maxime in textu constituendo emendandoque, me a Fleischero, praeceptore carissimo, majorem in modum adjutum esse, eo libentius profiteor, quo luculentior inde huic editioni commendationem accedere scio. Illi viro quantum haec studia incrementi debeant, quanta liberalitate cum omnibus, qui ab eo adminicula petunt, doctrinae copias communicet, etiam extra Germaniam jam ita notum est, ut nonnisi grati animi testificandi causa hoc loco commemorandum esse videatur. Zenkero quoque, viro clarissimo, qui et ipse corrigendis perperam impressis diligentem operam navavit, gratiae agenda sunt: quo officio hic publice defungor.

Scriptio compendia, quorum pleraque satis nota et a grammaticis explicata sunt, e codice Dresdano expressi. Inusitatiora apud nos fere haec sunt:

تسلسل i. e. تسلسل vel تس

نُسَلِّم i. e. نُسَلِّم

هذا خلف i. e. هف

باطل i. e. بط

De ceteris cf. Fleischeri catalogus libb. mss. arab. pers. turc. bibliothecae senatus Lipsiensis, pag. 374.

Cum hujus editionis consilium cepissem, etiam ad interpretationem animum appuli. Interpretatio enim libri cum verbis tum rebus difficilioris et arabice doctis grata, et christianis theologis ac philosophis exoptata fore videbatur. Cum autem res scholasticas, praesertim difficiliores, latine et reddere et legere impeditius sit, linguam germanicam elegi. Interpretationi germanicae adjicientur, ubi opus erit, notae, ac praecipue extrema libri pars, quae est de sectis islamicis, cum ex scriptis recentioribus, Hammeri, Sacyi, Schmoeldersi, Wolffii, tum ex opere illo praestantissimo Schahrestanii, المَلِكُ وَالنَّحْلُ, quod a

diximus, ad auctoritatem codicis manuscripti Dresdensis facta est, quem Fleischerus descripsit in catalogo libr. msc. orient. bibl. Dresd. sub numero 397 pag. 66 sq. Hunc codicem a se exaratum esse a. H. 880, Chr. 1475, Chodja Ahmed ben Buchârî en-Nâzili, oriundus e ditione Aidin, in fine libri manuscripti ipse testatus est.

Humanitas viri generosissimi, liberi baronis Hammer-Purgstall, mihi copiam fecit conferendae editionis libri *Mevâkif*, quae typis impressa est Constantinopoli a. H. 1239, Chr. 1823, fol., pagg. 635. Vir idem doctissimus hanc editionem fusius descripsit in Act. lit. Lips. a. 1826. No. 161 sq. Ad emendandum textum admodum pauca inde adhiberi potuerunt; reliqua autem, quae deterioris notae vel vitiosa sunt, huic editioni adjicere nolimus. Nam in libris disciplinarum severiorum si quis linguam et res ipsas tenet, in verbis quae vera, quae falsa sint, plerumque ultro intelligit; quo accedit illud quod, cum vilium discrepantiarum recensio volumen libri et pretium augeat, vix tamen sunt qui in iis excutiendis tempus et operam perdere velint. Etsi igitur utilitatem talium adnotationum, dum modus adhibeatur, praesertim in aliis generibus, haud negaverim, vel ideo quod inde cognoscere licet, quibus de caussis haec illa corrupta sint et quomodo recte tutoque emendentur, meum tamen institutum iudicibus aequis probatum iri spero. Praeter vitia calami properantis non castigata, negligentem textus et commentarii distinctionem, quae multas creat difficultates, tandem defectam omnium vocalium, quarum adminiculo haud paucis in locis impeditioribus aegre caremus, charta quoque editionis Constantinopolitanae et typi quamvis elegantes, minus tamen accurate expressi a nostratium consuetudine abhorrent. Itaque textum libri et emendatiorem et difficultates lectionis minuentem, item specie nitidiorem oculisque gratiores parare operae pretium duxi, atque si quis editionis Constantinopo-



nomen acceperunt. Haeretici plerumque ex philosophorum scholis profecti, ancipitem Qorani auctoritatem subtiliore argumentatione utentes ad illorum sententias accommodare et deflectere studuerunt; quare theologi quoque orthodoxi, ut adversarios redarguerent, philosophicam disputandi rationem adsciverunt et multa, quae laxiore tantum vinculo cum theologia cohaerent, dogmatices expositioni praemiserunt. Ita factum est, ut Kelamus magistrorum posteriorum quaestiones metaphysicas, physicas, astronomicas, mathematicas assumeret.

Opus autem Mevâkif totum in sex partes dispositum est, quae stationes (مواقف) vocantur; quae ipsae in partes minores, مراصد, et deinceps in مقاصد divisae sunt. Continet autem statio

1. introductionem totius libri, في المَعْدَمَات.
2. في الأمور العامة i. e. de universalibus, velut de ente et non ente, de quidditate, de existentia, de possibilitate et impossibilitate, de unitate et multitudine, de causa et causato.
3. في الأعراض de accidentiis.
4. في الجوهر de substantiis.
5. في الالهيات de natura dei.
6. في السمعيات de dogmatis religionis revelatae.

Statio quinta et sexta comprehendunt absolutum et necessarium (الواجب), quinta quatenus per se spectatur, sexta quatenus per revelationem divinam hominum generi patefactum est. Tria autem illa, العرض (accidens), الجوهر (substantia) et الواجب (absolutum), de quibus statione tertia, quarta, quinta et sexta quaeritur, communi nomine appellantur اقسام الموجود الثلاثة i. e. tres partes entis. Hisce stationibus in fine libri adjecta est enumeratio sectarum septuaginta trium, quae in octo classes majores redactae sunt.

Haec nostra editio stationis quintae et sextae, ut supra

Post librum *Mevâkif 'Adhad-ed-dîn* scripsit العفائد العصدية, quem librum duodecim antequam mortuus est diebus absolvit. Liber *el-'Aqâid* cum commentario *Gelâl-ed-dîn ed-Dewânî* (جلال الدين محمد بن اسعد الصادقي الدواني) typis impressus est Constantinopoli a. H. 1233, Chr. 1818; v. de Hammer in *Act lit. Lips.* 1826. No. 161. pag. 1284.

Haec opera omnia de disciplina *Kelâm* (الكلام), quam nos in metaphysicam et dogmaticam dispescere solemus, scripta sunt. Cur autem haec disciplina *Kelâm* vocata sit, ipsi Arabes ambigunt. Causae diversae sat multae in praefatione libri, cujus supra mentionem fecimus, 'Omari en-Nesefî enumerantur; quarum probabilissima originem nominis inducit, quod haec disciplina sententias suas primarias ex Qorano, verbo dei (كلام الله), repetat ejusque auctoritate in iis explicandis et confirmandis dirigatur. Hanc appellationis causam etiam auctor libri *Mevâkif* in praefatione et Gorgânî in libro التعريفات ed. Fluegel. s. v. كلام probaverunt. Hoc, qui ambitum hujus disciplinae, qualis primordio fuit, spectaverit, non mirabitur. Duplicem enim Arabes *Kelamum* distinguunt: *Kelamum* magistrorum antiquiorum et posteriorum (كلام المتقدمين والمتأخرين). Hoc discrimen autem non in tempore solo situm est, sed etiam ad disserendi modum et quaestionum naturam pertinet. *Kelamus* enim magistrorum antiquiorum potissimum in dogmatis Qoranicis explanandis et in certas classes disponendis versabatur. Simplicior haec *Kelami* ratio permansit donec exstiteret Mo'tazilitae auctore Vâsil ben 'Athâ, qui doctrinam orthodoxam impugnarunt. Inter theologos eos, qui orthodoxiam defenderunt, primi inclaruerunt Abû Mansûr el-Mâterîdî, i. e. ex inclyta urbe Hispanica Matriti oriundus, qui obiit a. H. 303, Chr. 915, et Abu'l-Hasan el-Asch'arî, qui obiit a. H. 324, Chr. 935, a quo postea theologo orthodoxi omnes Asch'aritarum



وبيان السنة والجماعة وعقائد الطحاوى, qui liber inscribitur ائمة احمد بن جعفر (أحمد بن جعفر) qui obiit a. H. 341, Chr. 952.

الامام ابو) auctore Muhammed el-Ghazâlî قواعد العقائد في الكلام (حامد حجة الاسلام محمد بن محمد الغزالي) qui obiit a. H. 505, Chr. 1111.

عقائد النسفي, quod opusculum permulti viri docti commentariis et adnotationibus interpretati sunt. Auctor libri fuit Negmed-dîn 'Omar en-Nesefî (نجم الدين ابو حفص عمر بن) (محمد النسفي<sup>1</sup>) qui obiit a. H. 537, Chr. 1142. Prae ceteris hujus libri commentariis inclaruit commentarius Sa'ad-ed-dîn et-Testâzânî<sup>2</sup>).

تاجريد الكلام, opus celebratissimum Nasîr-ed-dîn Tusensis (العلامة الحقف نصير الدين ابى جعفر محمد بن محمد الطوسي<sup>3</sup>) cujus quadraginta commentarios enumerat Hàgî Chalfa ed. Fluegel. No. 2448. Obiit auctor a. H. 672, Chr. 1273.

اuctore Beidhâvio, commentatore Qorani clarissimo (القاضي عبد الله بن عمر البيضاوى) qui obiit a. H. 685, Chr. 1286.

العلامة سعد الدين) auctore Sa'ad-ed-dîn et-Testâzânî (مسعود بن عمر التفتازانى<sup>4</sup>) qui obiit a. H. 791, Chr. 1389. Fuit Testâzânî aemulator Gorgânî, qui ambo principis Timuri religiosissimi gratia florebant.

١) نَحْشَب ما وراء النهر est urbs ditionis نَسَف cf. Lubb el-lubâh ed. Veth. s. v. النسفي

2) Hunc librum ex codice Halensi nitido multisque adnotationibus instructo edere meditatur vir d. Roediger. Compendium est brevius, quod cum adnotationibus adjectis tertiam fere partem voluminis commentarii Gorgânî adaequat.

3) Tûs est urbs illa, quae nunc appellatur Meschhed.

4) تفتازان قرية بنواحي نسا. Vasa autem ditionis Chorâsânicae.

Librum *Mevâkif* scripsit 'Adhad-ed-dîn el-Îgf (الغاضى عصف الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجى<sup>1</sup>) qui obiit a. H. 756, Chr. 1355. Teste commentatore Gorgânio, qui scriptorem *Gemâl-ed-dîn* abû Ishâq vocat, inter alios Sultanus Indiae Muhammed Schah Gauna (محمد شاه جوہ), cui liber dicatus est, illum ad condendum systema metaphysices excitavit<sup>2</sup>). Secutus autem est 'Adhad-ed-dîn sectam orthodoxam Asch'aritarum (الاشاعرة), quae originem ducit ab Abu'l-Hasan Ali el-Asch'arî.

Complures deinceps viri docti librum *Mevâkif* commentariis et adnotationibus illustrarunt. Inter commentatores nominantur Sa'ad-ed-dîn et-Testâzânî et es-Surûrî (v. Hammer-Purgstall *Gesch. d. osman. Dichtkunst* II p. 288). Commentarium huic nostrae editioni additum scripsit 'Alî ben Muhammed el-Gorgânî (العلامة على بن محمد السيد), (الشريف الجرجاني), qui teste Hâgî Chalfa s. v. مواظف hunc commentarium Samarkandae a. H. 807, Chr. 1404 absolvit, novem annis antequam mortuus est a. H. 816, Chr. 1413. Est autem commentarius Gorgânii ex eo genere, quod dicitur mixtum (المزوج), cum commentarius ita textui immixtus et implicatus sit, ut tota oratio tanquam unius ejusdemque scriptoris uno tenore procedat. Textus igitur ut a commentario dignoscatur, lineis superpositis distinctus est.

Jam lectoribus haud ingratum fore existinavi, si ex libris ejusdem generis et argumenti, qui ante opus 'Adhad-ed-dîni prodierunt, celebratissimos hoc loco recenserem. Sunt autem fere hi:

1) الأيجى est oppidum Persiae; v. *Labb el-Inbâb* ed. Veth. s. v.

2) Muhammed Schah Gauna, qui viros doctos praemiis annisque stipendiis munifice adjuvit regniue sedem ab urbe Tughlik-Abâd in urbem Delhi transtulit, regnavit ab a. H. 725 (Chr. 1325) usque ad a. 752; cf. Alexander Dow *Gesch. von Hindustan. Deutsche Ausgabe* I pag. 367 sq.



**Cum** rex Daniae augustissimus, **CHRISTIANUS VIII**, fautor atque patronus literarum ingenuarum liberalissimus, clementissime commeatum mihi praeberet, quo studiis literarum orientalium, in quibus per quinquennium institutione J. Ols-hauseni, viri eximia literarum potissimum hebraicarum et persicarum cognitione insignis, usus eram, per complures annos amplius vacare liceret: Berolinum ad virum illustrissimum Fr. Rueckertum, et deinceps Lipsiam, quo jam ad scholas Fleischeri undique auditores conveniunt, me contuli. Cum autem in literis populorum exterorum ea potissimum, quae ad religionem et cultum Dei spectant, accuratius quaerere ab initio propositum haberem, et proinde Moslemorum quoque doctrinae dogmaticae operam darem: tam meorum studiorum consilio accommodatum esse, quam ceteris, quibus eadem curae cordique sunt, gratum fore duxi, si opus aliquod Arabum dogmaticum, quo typis impresso nostrates adhuc carerent, non solum ederem, sed etiam interpretatione et commentario adjectis viam ad has res cognoscendas pro virili parte munire studerem. Elegi igitur opus, quod inscribitur *Mevâkif*, in regionibus orientis ex quo in lucem prodiit celebratissimum, quo etiam nunc theologi Moslemorum praeter ceteris in scholis suis uti solent. Humanitas autem viri nobilissimi Falkenstein, regi Saxoniae a consiliis aulicis, mihi copiam fecit codicis manuscripti praestantissimi, qui asservatur in bibliotheca regia Dresdensi, in cujus libri auctoritate haec nostra editio nititur.

**QUO**

**PRAECEPTORE DILIGENTISSIMO ET  
LIBERALISSIMO,**

**FAUTORE STUDIOSSIMO**

**ET DEINCEPS**

**AMICO DILECTISSIMO**

**USUS EST,**

**GRATUM ANIMUM PIAMQUE OBSERVANTIAM  
PROFITERI CUPiens**

**HUNC LIBRUM**

**DEDICAVIT**

**EDITOR.**



**VIRO PRAECLARISSIMO**

**DEQUE**

**LITERARUM ORIENTALIUM INCREMENTIS  
MERITISSIMO**

**JUSTO OLSHAUSEN**

**REGI DANIAE A CONSILIIS PUBLICIS, LITT. ORIENT. IN  
ACADEMIA CHILONIENSI PROFESSORI PUBL. ORD., ORDINIS  
DANEBROGICI EQUITI CET.**





**STATIO QUINTA ET SEXTA**  
**ET APPENDIX**  
**LIBRI MEVAKIF**

**AUCTORE**

**'ADHAD-ED-DÎN EL-ÎGÎ**

**CUM COMMENTARIO GORGÂNII.**

**EX COD. MSC BIBL REG DRESDENSIS**

**I DIDII**

**TH. SOERENSEN**

**PHIL. DR., PRIVATIM DOCENS IN UNIV. CHILONIENSI SOCIETATIS  
ORIENTALIS GERMANICAE SOCIUS.**

---

**LIPSIAE**

**SUMPTIBUS GUI. ENGELMANN**  
**MDCCXLVIII.**

—  
**TYPIS CUI. VOGELII IIIII**

